

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

Entre Cristo y el mundo: ritualidad y pentecostalismo.

Una aproximación etnográfica a las prácticas rituales

**del “Movimiento Misionero Mundial” en el templo
central del presbiterio n°7 en Pueblo Libre (2016-2017)**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Jair Augusto ROLLERI GARCÍA

ASESOR

Federico Miguel HELFGOTT SEIER

Lima – Perú

2017

A mi Chacha y a mi China, los dos grandes amores de mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Si bien la presente tesis es fruto de toda una serie de pequeñas contribuciones mías a lo largo del pregrado y el posgrado, no puedo negar que nunca habría visto la luz como tal sin el apoyo de distintas personas que, directa o indirectamente, me animaron a seguir.

En principio, quisiera mencionar a aquellos familiares que, sin contribuir explícitamente, me alentaron desde el hogar y, acaso sin decírmelo, siempre creyeron en mí. Agradezco a mi madre Carmen, mis hermanos Luis y Elizabeth, mi abuelo Cleto, mis tíos Eduardo, Aída, Rosa, Corina, Jorge y Ernesto, mis primos Josué y Mónica, y fundamentalmente, a mi abuela Chacha, que desde el Axis Mundi, me sonríe aun en este instante de alegría. Gracias.

En segundo lugar, no puedo dejar de mencionar a dos profesores que, en el posgrado, vieron en mí a un estudiante al que valía la pena apoyar. Me refiero, concretamente, al Dr. Federico Helfgott, mi asesor, consejero y principal referente académico en la maestría. Me refiero también al Dr. Mirko Solari, quien sin ser mi asesor en esta tesis, se comprometió con mi trabajo desde la primera vez que le mostré el proyecto aún en elaboración. Gracias.

Por último, reservo el párrafo final en esta lista a la persona que me apoyó día a día, noche a noche, y madrugada a madrugada en este esfuerzo académico: Damaris Cristobal, mi esposa y compañera de toda la vida. Agradezco a Damaris la motivación constante, las discusiones académicas y, sobre todo, la confianza en que esta investigación sería terminada. Gracias.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
 CAPÍTULO 1: RELIGIÓN, RITUAL Y PENTECOSTALISMO.	
APUNTES TEÓRICOS	7
1.1 Las dimensiones de estudio del fenómeno religioso	8
1.1.1 La religión como sistema sociocultural: de Durkheim a Geertz.....	9
1.1.2 Ética, posición y experiencia religiosa: Weber, Bourdieu, Eliade.....	15
1.2 La ritualidad, fundamento de la práctica religiosa	26
1.2.1 Aproximaciones al concepto de ritual	27
1.2.2 Ritual y organización social.....	36
1.3 Discusiones sobre pentecostalismo: un estado de la cuestión.....	41
1.3.1 El pentecostalismo latinoamericano: enfoques y categorías de análisis.....	43
1.3.2 El “complejo mundo evangélico” peruano: antecedentes y desafíos	48
1.3.3 ¿Pentecostalismo o pentecostalismos en el Perú?	53
 CAPÍTULO 2: EL PROCESO DE LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA.	
ASPECTOS METODOLÓGICOS	60
2.1 Preguntas, objetivos e hipótesis de investigación	61
2.2 Consideraciones sobre la etnografía.....	64
2.3 Técnicas e instrumentos de investigación.....	66
2.4 Fuentes de consulta.....	70
2.5 Los informantes	74
2.6 Descripción de los informantes	75
2.7 Limitaciones de la investigación.....	89
 CAPÍTULO 3: EL MOVIMIENTO MISIONERO MUNDIAL.	
NATURALEZA, HISTORIA Y ORGANIZACIÓN	93
3.1 ¿Qué es el Movimiento Misionero Mundial?	94
3.2 La <i>Obra</i> en el mundo y en el Perú: un repaso histórico.....	98
3.2.1 Luis M. Ortiz y la fundación en Puerto Rico.....	100

3.2.2 Rodolfo González y la iglesia en el Perú	102
3.3 La estructura organizativa: una lógica de expansión.....	104
3.3.1 Los oficiales mundiales	105
3.3.2 Los oficiales nacionales	109
3.3.3 La división en presbiterios.....	110
3.3.4 Iglesias y anexos.....	111
3.4 La <i>Sana Doctrina</i> : La Biblia en 25 lecciones	113
3.4.1 La declaración doctrinal	116
3.4.2 La conversión o nuevo nacimiento	119
3.4.3 El bautismo en el Espíritu.....	121
3.4.4 La disciplina y la santidad	124
3.4.5 La evangelización	127

CAPÍTULO 4: LA IGLESIA DE PUEBLO LIBRE:

UNA MIRADA ETNOGRÁFICA.....	134
4.1 El templo y su organización social	136
4.1.1 El templo como espacio de sacralidad	136
4.1.2 El pastor y presbítero	141
4.1.3 El pastor auxiliar.....	151
4.1.4 El cuerpo de diáconos	153
4.1.5 Los responsables y capitanes	156
4.1.6 Los obreros	158
4.1.7 Los miembros de la iglesia.....	159

CAPÍTULO 5: LA IGLESIA FRENTE AL MUNDO.

UN ANÁLISIS DE LA RITUALIDAD DEL MMM EN PUEBLO LIBRE.....	165
5.1 El culto, un auténtico proceso ritual	166
5.1.1 La escuela dominical.....	170
5.1.2 Los cultos de doctrina	174
5.1.3 Los cultos regulares	175
5.2 La música como expresión ritual.....	177
5.2.1 Las canciones de alabanza	177
5.2.2 Las canciones de adoración.....	184
5.3 Las oraciones como vía a lo sagrado.....	193
5.3.1 Oraciones colectivas	196
5.3.2 Oraciones individuales	200
5.3.3 Tiempos de oración.....	203

5.3.4 Oraciones-puente.....	207
5.4 Las <i>marchas</i> , una ritualidad socioeconómica.....	209
5.4.1 Los rituales de ofrendas y diezmos	210
5.4.2 La marcha pro-terreno.....	215
5.4.3 La marcha del dólar	218
5.5 El paso al altar, una forma de acceder a lo <i>sagrado</i>	228
5.5.1 Estar <i>a los pies del altar</i>	229
5.5.2 Los sentidos de estar en el altar.....	233
CONCLUSIONES	239
BIBLIOGRAFÍA	248
ANEXOS	253

LISTA DE CUADROS

CUADRO N°1: El complejo mundo evangélico, según Marzal	50
CUADRO N°2: Clasificación del <i>protestantismo</i> peruano, según Hernández.....	52
CUADRO N°3: Contenido de la revista Impacto Evangelístico.....	72
CUADRO N°4: Presencia internacional del MMM	98
CUADRO N°5: Estructura Organizativa del MMM.....	105
CUADRO N°6: Oficiales internacionales del MMM	108
CUADRO N°7: Declaración doctrinal del MMM.....	117
CUADRO N°8: Lista de templos	134
CUADRO N°9: El cargo de pastor en el MMM	144
CUADRO N°10: Organización básica de la iglesia de Pueblo Libre.....	159
CUADRO N°11: Estructura básica del culto regular.....	169
CUADRO N°12: Comparación entre alabanzas y adoración.....	193
CUADRO N°13: Las oraciones en el Movimiento Misionero Mundial	208
CUADRO N°14: Lógica del estilo de vida cristiano	226

RESUMEN

La presente investigación tiene como propósito fundamental comprender la naturaleza del Movimiento Misionero Mundial, una de las congregaciones más significativas del *complejo mundo evangélico*, desde el análisis de su ritualidad. En términos más sencillos, propone aproximarse al *qué es, qué hace y cómo entiende lo que hace* esta congregación autodenominada como *pentecostal*, sobre la base de un estudio etnográfico realizado entre octubre 2016 y abril 2017 en el templo central de Pueblo Libre.

Para tal objetivo, se tomó como punto de partida a la discusiones teóricas sobre los conceptos de *religión* en Durkheim (1968), Weber (1978), Geertz (1988), Eliade (1981) y Bourdieu (2009). Además, se ingresa a las tensiones entre los enfoques para el estudio del ritual, a partir de los trabajos clásicos de Van Gennep (2008), Turner (1988), Leach (1975) y Rappaport (2001). Finalmente, se incluye una aproximación a los estudios antropológicos sobre pentecostalismo, tanto a nivel nacional en Marzal (1988; 1995; 2000; 2002 y 2004), Hernández (2006), Espinar (2004) y Palencia (2004), como a nivel latinoamericano.

A fin de no reducir este estudio a digresiones teóricas, se exponen los resultados del trabajo de campo realizado, fundamentado en un proceso de observación participante y en numerosas entrevistas. Luego de siete meses en *campo*, se arribó a la comprensión de la organización social del Movimiento, la estructura tanto física como social y simbólica del templo de Pueblo Libre, los sistemas de creencias y los imperativos éticos. Pero, principalmente, se desarrolló un prolijo estudio de la ritualidad practicada en los siete cultos semanales de la congregación.

La vinculación entre un abordaje teórico complejo y un trabajo etnográfico denso permitió observar que, en los rituales del Movimiento Misionero Mundial, coexisten y acaso se entremezclan distintos componentes. Así, se reproducen las creencias y referentes éticos de los miembros, se describe y legitima la estructura social jerárquica de la congregación y, lo que resulta más significativo, se funden aspectos doctrinales y organizacionales. Como se verá en el desarrollo de la presente etnografía, el Movimiento Misionero Mundial es una comunidad, pero también una institución. Es una asociación, pero también una estructura. Es una iglesia, pero también, como veremos más adelante, es una corporación.

Palabras clave: Religión, Ritualidad, Pentecostalismo, Antropología de la religión, Movimiento Misionero Mundial

ABSTRACT

The main purpose of this research is to understand the nature of the Worldwide Missionary Movement, one of the most significant congregations of the complex evangelical world, from the analysis of its rituality. In simple terms, it proposes to be approach to *what is it, what does it do and how does it understand what it does this congregation that calls itself as Pentecostal*, based on an ethnographic study carried out between October 2016 and April 2017 in the central temple of Pueblo Libre.

For this purpose, the theoretical discussions on the concepts of religion were taken as starting point in Durkheim (1968), Weber (1978), Geertz (1988), Eliade (1981) and Bourdieu (2009). In addition, tensions are introduced between approaches to the study of ritual, based on the classic works of Van Gennep (2008), Turner (1988), Leach (1975) and Rappaport (2001). Finally, an approximation to the anthropological studies on Pentecostalism is included, both at the national level in Marzal (1988; 1995; 2000; 2002 and 2004), Hernández (2006), Espinar (2004) and Palencia (2004), at the Latin American level.

In order not to reduce this study to theoretical digressions, the results of the fieldwork carried out, based on a process of participant observation and numerous interviews, are exposed. After seven months in the field, in the end this study understood the social organization of the Movement, the physical, social and symbolic structure of the temple located in Pueblo Libre, the belief systems and the ethical imperatives. But, mainly, a neat study of the rituals practiced in the seven weekly services of the congregation was developed.

The link between a complex theoretical approach and a dense ethnographic work made it possible to observe that, in the rituals of the Worldwide Missionary Movement, different components coexist and perhaps intermingle. Thus, the beliefs and ethical referents of the members are reproduced, the hierarchical social structure of the congregation is described and legitimated and, what is more significant, doctrinal and organizational aspects merge. As will be seen in the development of the present ethnography, the Worldwide Missionary Movement is a community, but also an institution. It is an association, but also a structure. It is a church, but also, as we will see later, it is a corporation.

Keywords: Religion, Rituality, Pentecostalism, Anthropology of Religion, Worldwide Missionary Movement

INTRODUCCIÓN

Si un rasgo cultural logra unificar actualmente a un país tan diverso como el Perú, es que, ante todo, como afirmarían Marzal (2002), se trata de una *tierra encantada*. Con esta alegoría, que inicialmente aludía al continente americano, este antropólogo hispano-peruano resaltaba el arraigo religioso de la región en un mundo cada vez más desacralizado. En efecto, aunque no se puede negar la existencia de una tendencia, mínima pero creciente, a la laicización, el Perú se yergue sobre las bases de una historia, conciencia colectiva e incluso legalidad religiosa. No obstante, si bien la abrumadora mayoría de la población del país asegura ser *creyente*, esta hegemonía religiosa coexiste con una multiplicidad de credos. En esa lógica, el mapa clerical no es solo plural, sino abigarrado, complejo y diverso.

De acuerdo con el último censo poblacional (INEI, 2007), de casi 21 millones de peruanos mayores de 12 años registrados, más de 20 millones declararon profesar una religión. Por su parte, tan solo una cantidad que bordeaba los 600 mil ciudadanos, es decir, un 2.91% se confesó como *no creyente*. No obstante estas cifras, el 97% restante no constituye, ni por asomo, una unidad religiosa. Poco más del 81% se declararon *católicos*, cerca del 13% se adscribió a la categoría de *cristiano/evangélico* y un 3% se ubicó en *otros*. Ahora bien, ¿declararse como miembro de una religión es garantía de su profesión real? ¿Es válido agrupar a una multiplicidad de confesiones y credos con el rótulo de *cristianos o evangélicos*? ¿Puede un censo, en líneas generales, ofrecer información sobre el panorama religioso de un país, que trascienda lo únicamente referencial?

Para Marzal (2000), en otro de sus textos, estudiar el fenómeno religioso en el Perú supone ingresar a un ámbito donde la posibilidad de encontrar categorías válidas y obtener datos rigurosos constituye un problema tan antiguo como los estudios mismos. Así, por ejemplo, las denominaciones religiosas que puedan agruparse bajo la designación “cristiano” o “evangélico” evidencian una dificultad de clasificación. Bajo estos términos, subyacen distintos credos y distintos discursos que se

entremezclan y redefinen continuamente, constituyendo lo que, precisamente, Marzal (1988) había rotulado como el *complejo mundo evangélico*.

Un intento significativo por establecer sistemas precisos de clasificación/denominación en dicha heterogeneidad se evidencia en el análisis de Marzal (2000). En el caso del universo evangélico, distingue cuatro tipologías que pueden identificarse en el escenario peruano: *iglesias trasplantadas* (luteranas, calvinistas y anglicanas), *iglesias evangélicas* (presbiterianas, metodistas, bautistas, alianzas cristianas, adventistas, etc.), *iglesias pentecostales* (basadas en el continuo Pentecostés) e *iglesias escatológicas* (centradas en el advenimiento del fin de los tiempos)¹. Esta propuesta es validada por Hernández (2006), quien reitera la distinción entre el *protestantismo histórico* (las iglesias trasplantadas de Marzal) y *protestantismo evangélico*. Sin embargo, reúne a *pentecostales* y *evangélicos* propiamente dichos en una sola categoría, donde confluyen iglesias con mayor o menor tendencia al fundamentalismo y al sectarismo.

Dentro de esta complejidad, sobresale una organización cristiana de relevante extensión en la ciudad de Lima, el *Movimiento Misionero Mundial*. De acuerdo con cifras de la propia agrupación, esta iglesia reúne a 304 templos solo en la capital y 994 en todo el país (MMM, 2015). No obstante, como se verá más adelante, de acuerdo con sus líderes religiosos, dicha cifra se acerca, en la actualidad, a las 2000 sedes. Asimismo, congrega a miles de varones vestidos con saco y corbata, y damas con el mismo estilo de blusa, siempre con falda y el cabello sujetado de manera similar. Recurre generalmente a un discurso orientado a una *Sana Doctrina* (MMM, 2015), que suele expresarse a través de una cadena de televisión en HD, 162 estaciones de radio, diversas páginas en redes sociales, aplicaciones para móviles y, eventualmente, a través de vallas publicitarias en calles principales de la ciudad.

Según el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2016), esta agrupación se inscribió voluntariamente como una “iglesia

¹ La caracterización de las distintas iglesias que conforman este *complejo mundo evangélico* se precisará en la discusión teórica de la tesis. Con fines aclaratorios, precisamos que, por “trasplantadas”, Marzal (2000) se refiere a las agrupaciones nacidas en la Reforma y que, en muy reducido número, se extendieron al Perú. Por iglesias “evangélicas” y “pentecostales”, se entiende a las congregaciones fundadas en Estados Unidos en el siglo XIX, a diferencia de las anteriores. “Evangélicas” y “pentecostales” comparten la mayoría de ritos, creencias y fundamentos éticos; no obstante, según el propio Marzal (2000), las iglesias “pentecostales” creen en un Pentecostés continuo y un Espíritu Santo más activo y que se manifiesta constantemente en la *glosolalia* o *don de hablar en lenguas*. Finalmente, por iglesias escatológicas, Marzal comprende a las agrupaciones evangélicas no ortodoxas, como mormones o testigos de Jehová.

cristiana pentecostal”. Sin embargo, mis primeras incursiones a uno de los templos de esta congregación mostraron que sus miembros suelen identificarse bajo la aseveración “soy cristiano”. ¿Se trata, en efecto, de una iglesia pentecostal en el sentido construido por la teoría antropológica de la religión? ¿Es relevante el rótulo de *pentecostal* para comprender la naturaleza de esta gigantesca congregación? ¿Quiénes, en el fondo, conforman esta iglesia en significativa expansión? ¿Cómo explicar su crecimiento tan abrumador en pocas décadas desde su fundación?

En términos simples, el propósito esencial de la presente investigación es *conocer qué hace, cómo lo hace y cómo entiende lo que hace* el Movimiento Misionero Mundial. En ese sentido, si partimos de la clásica definición de Durkheim (1968), un grupo religioso es un sistema de creencias y prácticas, es decir, de dogmas y ritos. En consecuencia, la respuesta a *qué hace* esta congregación no resulta demasiado difícil de esbozar: *practican rituales que legitiman su cuerpo de creencias*. Probablemente, como afirman Espinar (2004) y Palencia (2004), esta congregación es, respectivamente, una comunidad de fe orientada a un culto festivo. Pero antes de un grupo ritual es, ante todo, una organización social. Por tanto, comprender la estructura organizacional de esta iglesia, su sistema de dogmas y, específicamente, sus prácticas rituales (Turner, 1988) constituye, pues, una forma legítima de aproximarse a la naturaleza de esta compleja institución religiosa.

Es en esa perspectiva que proponemos, a través de este recorrido etnográfico, una comprensión del Movimiento Misionero Mundial a partir de su ritualidad. En coherencia con Rappaport (2001), el ritual es, ante todo, la actividad social por excelencia. Las palabras y conductas desarrolladas en él describen la vida colectiva de una comunidad. Por tanto, desde la mirada antropológica, resulta viable entender a esta congregación en cuanto grupo social, a partir del análisis ritual. Y si se considera que estas prácticas analizadas no solo describen la organización colectiva sino representan el sistema dogmático del grupo, es posible comprender observando los rituales no solo al conjunto de fieles sino al universo simbólico que ellos comparten.

Concretamente, los objetivos puntuales de la presente investigación etnográfica son los siguientes. Primero, se procura describir y analizar las prácticas rituales propias del Movimiento Misionero Mundial como congregación religiosa. Luego, se pretende identificar los elementos del sistema simbólico de la congregación que se reproducen en su ritualidad cotidiana. Asimismo, se tiene como fin analizar las relaciones

existentes entre la ritualidad particular de este grupo, su crecimiento como congregación y su relevancia dentro del movimiento evangélico peruano. Finalmente, la presente indagación se propone explicar los factores que motivan no solo la conversión sino la permanencia de los fieles al interior de la congregación, desde su asociación al ritual.

Para alcanzar los fines propuestos, se tiene como opción metodológica por antonomasia a la etnografía. En esa línea, se realizaron visitas continuas al templo del Movimiento Misionero Mundial de Pueblo Libre durante siete meses (entre octubre de 2016 y abril de 2017). Se eligió dicha sede por distintas razones. Entre ellas sobresale que se trata del templo central de una jurisdicción que comprende siete distritos. Además, luego de intentos en distintas iglesias del Movimiento, fue la primera donde sus líderes mostraron apertura hacia esta investigación. Finalmente, como se comprobó durante la participación en el principal evento nacional de la iglesia, la ritualidad es, ante todo, la misma y, teóricamente, puede comprenderse mediante su análisis en cualquiera de las sedes.

Como resultado de la observación participante como técnica fundamental, además de entrevistas específicas a informantes clave dentro del templo y la revisión de algunos de los textos centrales de la congregación, se logró reunir información suficiente para construir una *descripción densa* (Geertz, 1988) de dicha iglesia. Esta es presentada, sistemáticamente, a lo largo de cinco capítulos debidamente estructurados desde la fundamentación teórica al análisis específico de la diversa ritualidad de la congregación. A continuación, se propone una breve síntesis de dicho desarrollo.

En el primer capítulo, se parte de una discusión teórica amplia que gira en torno a las tres categorías de análisis de las que partimos. Primero, se traza un recorrido a los debates respecto de la *religión* como fenómeno social. En ese sentido, se recurre a las concepciones de esta como sistema social en Durkheim (1968), como sistema simbólico en Geertz (1988), como comportamiento éticamente condicionado en Weber (1978), como experiencia con lo sagrado en Eliade (1981) y como espacio simbólico organizado por la transferencia de poder en Bourdieu (2009). Inmediatamente después, se aborda la segunda categoría: el *ritual*. Para ello, se consideran las tensiones en torno a la definición de ritual según Van Gennep (2008), Turner (1988), Leach (1975) y Rappaport (2001). Seguidamente, se establece la vinculación entre acto ritual y organización social, desde las lecturas contrapuestas

del segundo y tercero de dichos antropólogos. Finalmente, se desarrolla ampliamente el tercer término: *pentecostalismo*. Con dicho fin, se introduce al lector en los debates sobre esta variante del espectro evangélico en América Latina y el Perú. Autores como Bastian (1994), Marzal (1988, 1995, 2000, 2002 y 2004), Hernández (2006), Espinar (2005) y Palencia (2004) toman lugar en dicho panorama abigarrado, además de referencias a etnografías realizadas en el exterior.

Luego del abordaje teórico de la religión, la ritualidad y el fenómeno pentecostal, la concepción metodológica de la presente investigación es desarrollada en el segundo capítulo. Así, se parte del detalle de las preguntas, objetivos y respuestas hipotéticas del estudio para ingresar en la propuesta etnográfica. Para ello, se retoman los enfoques de Bernard (1995) y Guber (2011) sobre el método etnográfico, a fin de comprenderlo como el resultado de una observación y análisis minucioso y, a la vez, un diálogo entre puntos de vista a veces en tensión. Luego, se relata el proceso de siete meses en *campo*, los alcances a los que se pudo llegar, algunas experiencias anecdóticas y, evidentemente, las principales dificultades que se enfrentó en la trayectoria hacia la comprensión de la ritualidad del MMM.

El tercer capítulo constituye, en definitiva, el primer paso del recorrido etnográfico por esta gigantesca congregación. En él se aborda la historia del Movimiento, su organización social, estructural y política a nivel internacional. Se explican, además, los cargos jerárquicos, los representantes nacionales y la distribución de funciones a nivel del Perú. Sobre la base de esta reconstrucción de la estructura social sobre la que se yergue la ritualidad a analizar, se arriba a la comprensión del Movimiento Misionero Mundial como una institución transnacional de tipo corporativo, con una sofisticada organización orientada al cumplimiento de una ética rigurosa, sustentada en un cuerpo doctrinal con tendencias fundamentalistas. Se analiza, con referencia a los textos esenciales de la exégesis de esta iglesia, las verdades en las que ellos creen, con la finalidad de ver, en los siguientes capítulos, cómo estas se reproducen en el comportamiento colectivo ritual.

El cuarto capítulo, por su parte, evidencia el ingreso del etnógrafo a la congregación local. Se reconstruye el templo de Pueblo Libre como espacio social y espacio simbólico delimitado por lo sagrado (Eliade, 1981). Se describe su interior, sus ambientes y cómo estos reproducen las jerarquías de roles que se distribuyen entre los hermanos que conforman la congregación. Se profundiza en la estructura interna de la iglesia, sus cargos, sus formas de organización y, principalmente, la división del

trabajo al interior de la iglesia. A la luz de la Constitución de dicho grupo religioso (MMM, 1993), se explica la organización interna del templo, como reflejo de la sofisticación que caracteriza a la iglesia transnacional a la que este se sujeta. Y se asocia la ética rigurosa que esta promueve al trabajo cotidiano que sus fieles desempeñan en ella.

Finalmente, el último capítulo de la presente investigación está orientado a la consecución de los objetivos centrales de la misma. Es así que, en dichas páginas, se propone, concretamente, la descripción y el análisis de los rituales del Movimiento Misionero Mundial. Si bien no son los únicos que esta congregación practica periódicamente, el abordaje se centra en comprender, en principio, al *culto* y sus variantes como un proceso ritual. Luego, el análisis se concentra, en el orden respectivo, en las prácticas más frecuentes y visibles en las ceremonias del templo. Se realiza un análisis minucioso de la música ritual, de las diversas y particulares formas de oración, de las prácticas socioeconómicas altamente ritualizadas y, para terminar, de la máxima expresión de ritualidad que se pudo describir: el *paso al altar*, un momento donde la emotividad y la búsqueda de lo sagrado confluyen para realizar la transformación substancial del sujeto que lo experimenta.

Como puede notarse, esta investigación etnográfica pretende aportar al discurso sobre la religiosidad no católica en la Lima urbana, iniciado por Marzal (1988) y desarrollado ampliamente en estudios posteriores. Si bien ya existe un camino iniciado por el estudio etnográfico-discursivo de Kling (2015) sobre las relaciones de género en dicha congregación, el presente estudio propone un enfoque cualitativamente distinto. No se analizan discursos, se describen e interpretan rituales. Y este procedimiento se traza con la finalidad de aproximarse a una comprensión legítima del universo simbólico que justifica que, día a día, más de medio millón de fieles peruanos se enfrasquen en una fe expresada en una ética rigurosa que determina, incluso, su forma de hablar, de vestir, de vivir y de enfrentarse al *mundo*. Estamos convencidos de que el lector comprobará, sin mayor dificultad, que dicho propósito, hasta cierto punto, ha sido claramente conseguido.

CAPÍTULO I

RELIGIÓN, RITUAL Y PENTECOSTALISMO.

APUNTES TEÓRICOS

La presente investigación, como ya se ha indicado, pretende comprender la naturaleza del Movimiento Misionero Mundial a partir del análisis etnográfico de su ritualidad. En esa perspectiva, este estudio supone la comprensión de algunos elementos esenciales. Ante todo, más allá de taxonomías específicas, el Movimiento es una iglesia, es decir, un grupo religioso con un cuerpo de creencias que comparten y conjunto de prácticas que las expresan. En segundo lugar, esas prácticas son rituales. En otras palabras, son conductas ceremoniales y prefijadas que vinculan a la congregación con un universo simbólico. Por último, entre los grupos religiosos, el Movimiento se asume como una iglesia pentecostal. Esto es, una congregación del *evangelismo* que, a diferencia de las demás, incluye a la emotividad y a las manifestaciones espirituales como práctica regular.

Como puede notarse, estas tres variables (religión, ritual y pentecostalismo) son fácilmente comprensibles desde el sentido común. No obstante, una investigación etnográfica sería no puede partir de esa clase de *prenociones*. Resulta indispensable profundizar en las discusiones que cada una de estas categorías supone. Asimismo, se requiere tener referencias de los estudios últimos que se han realizado en ámbitos similares a este. De otro modo, el “contacto legítimo” que Malinowski (1986) concebía como necesario en toda aproximación etnográfica sería no solo imposible sino también prejuicioso.

En vista de ello, a manera de marco teórico y estado de la cuestión, se propone un recorrido, específicamente, por dichos tres conceptos. Primero, se ingresa en las discusiones clásicas del estudio de la religión como fenómeno social. Seguidamente, se profundiza en el concepto de ritual, sus distintos enfoques de análisis y, principalmente, el papel social que esta práctica supone al interior de una colectividad. Por último, se desarrolla un panorama en torno al fenómeno del pentecostalismo. Para ello, se aborda los enfoques de estudio sobre lo *pentecostal*

en Latinoamérica, luego el problema de las categorías en el mundo evangélico y, finalmente, los principales estudios sobre este hecho religioso en el Perú.

1.1 Las dimensiones de estudio del fenómeno religioso

Como precisa Marzal (2002), la religión, si bien constituye un sistema de experiencias inherentes a las sociedades humanas, en cuanto objeto y *sujeto* de las ciencias sociales, constituye un fenómeno relativamente reciente: la segunda mitad del siglo XIX. Ello puede deberse, tal como señala Durkheim (1968), a que el análisis de esta, durante muchos siglos, no ha podido desprenderse de ciertas *prenociones* que han regido y condicionado su estudio. Así, se ha vinculado este hecho a conceptos como divinidad, espiritualidad, magia o misterio, pero también a otros como cultura, dominación, legitimación o poder. Por ello, intentaremos, como punto de partida, establecer una definición del fenómeno religioso como objeto de estudio de las ciencias sociales para luego ingresar al debate teórico que supone su análisis desde la antropología.

Caracterizar la religión encuentra como primer obstáculo la dificultad natural de obtener una generalización lo suficientemente sólida para reunir a sus más amplias manifestaciones. Siguiendo a Geertz (1988), existen cuatro enfoques que pueden emplearse como punto de partida para la observación científica de la religión. Estos son la naturaleza de lo sagrado en Durkheim, el método de la *Verstehen* o sociología comprensiva de Weber, la distinción entre ritos individuales y colectivos de Freud o la delimitación entre religión y sentido común de Malinowski (Geertz, 1988, p.88). Por su parte, Marzal (1988) identifica cinco dimensiones principales que deben considerarse en el análisis de un sistema religioso: “creencias, ritos, formas de organización, normas éticas y sentimientos populares” (Marzal, 2002, p.28).

A su vez, una revisión de las principales definiciones de *religión* desde las ciencias sociales muestra que esta constituye, a la vez, un sistema solidario de creencias y prácticas (Durkheim, 1968), un estilo de vida racionalizado (Weber, 1978), un sistema cultural, es decir, simbólico (Geertz, 1988), un campo social estructuralmente desigual (Bourdieu, 2009), entre otras categorías. En ese sentido, se hace necesaria,

como punto de partida, la construcción de un concepto del *fenómeno religioso* que permita aproximarse a su complejidad teórica y, asimismo, que sea lo suficientemente operativo para movilizarse en el espacio pentecostal que se expondrá en esta etnografía

En esa perspectiva, para el presente estudio, en cuanto nuestro objetivo es el análisis ritual, es decir, el estudio de la conducta religiosa, resulta necesario comprender a la religión como un *sistema* de prácticas orientadas a creencias. Ello implica la necesidad de retomar los planteamientos de Durkheim (1968) y Geertz (1988). Sin embargo, en cuanto el estudio supone una aproximación a cómo el sujeto religioso asume su ritualidad, también resultan importantes las nociones de *hierofanía* (Eliade, 1981) y *teodicea* (Weber, 1978). Asimismo, si consideramos que las prácticas rituales no son solo expresiones de un sistema de creencias o acciones de significado individual, sino que constituyen comportamientos legitimados dentro de un espacio social específico, es fundamental entender a la religión como un campo social en la lógica de Bourdieu (2009). Estas referencias, pues, constituyen los principales ejes teóricos que retomamos para la comprensión del hecho religioso.

En ese sentido, el presente estudio toma, entre los cuatro marcos de referencia citados por Geertz (1988), a los estudios de Durkheim (1968) y Weber (1978), además del propio Geertz. Y si consideramos a las dimensiones del estudio religioso señaladas por Marzal (2002), la presente etnografía se concentra en el *rito*, propósito central de esta investigación; en la *creencia*, sistema sin el cual el ritual carece de sentido; la *organización social*, pues nos concentramos en una congregación particular todavía no muy estudiada, y las *normas éticas*, indispensables para acceder a los sentidos de esta congregación. Consideramos también la quinta dimensión, *los sentimientos particulares*, pero no como un capítulo o subcapítulo independiente, sino a lo largo de la etnografía en sí, a través de los testimonios. No obstante, iniciamos el presente análisis con el balance teórico del concepto del *hecho religioso*.

1.1.1 La religión como sistema sociocultural: de Durkheim a Geertz

Resulta difícil iniciar un abordaje de la religión como fenómeno social sin considerar el aporte que supone la definición de Durkheim (1968). Con el objetivo epistemológico

de apartar al estudio científico de las *prenociones*² existentes en torno a la religión, este sociólogo francés plantea un concepto integrador de la misma. Así, busca reunir a todas las formas de manifestación, simples y complejas, del hecho religioso en una definición que, a la vez, sea útil y práctica para la investigación científica. Después de eliminar todas las digresiones preconcebidas del término, Durkheim (1968) arriba a la siguiente definición.

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. (DURKHEIM, 1968, p.49)

De esta generalización durkheimiana, se desprende que toda religión posee dos componentes fundamentales: una parte doctrinal y una parte conductual. En términos más específicos, es un conjunto de creencias y ritos. Para Durkheim (1968), las creencias son “estados de la opinión”, “representaciones”. Los ritos, por su parte, son “modos de acción determinados” (p.40). Ambos, de acuerdo con el autor, mantienen una relación de interdependencia y reciprocidad. Los ritos, según Durkheim (1968), están fundados en las creencias y estas, a su vez, se materializan en los ritos. Ambos, en conjunto, configuran el “sistema solidario” de la religión.

Otro rasgo esencial de este fenómeno, dentro del análisis de Durkheim (1968), es que las creencias y los ritos están encauzados hacia las *cosas sagradas*.³ Es preciso, por tanto, dilucidar lo que designa “sagrado” para la propuesta durkheimiana. De acuerdo con él, lo sagrado es, por definición, lo absolutamente opuesto a lo *profano*. Ambos entornos constituyen dos universos antinómicos, implícitos en toda creencia religiosa y en toda práctica ritual. Así, las creencias justifican la *sacralidad* de algunas cosas respecto de otras que no lo son y los ritos, por su parte, ofrecen orientaciones de cómo interactuar con ellas sin profanarlas.

Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. En fin, los ritos son reglas de conducta

² De acuerdo con Durkheim (2000), las *prenociones* son aquellas “representaciones esquemáticas y sumarias” (p.67) que condicionan nuestra interpretación de las cosas, del entorno. Según el autor, estas construcciones mentales son una consecuencia de nuestras experiencias repetidas y son, en suma, parte de nuestra vida. La observación durkheimiana consiste en que, dentro del método de la sociología científica, una de las normas indispensables es “evitar sistemáticamente las *prenociones*” (p.86) en todo abordaje metodológico de la realidad.

³ Es preciso señalar que, para Durkheim (1968), el fenómeno religioso no comprende, necesariamente, ideas como la de dios o divinidad, que, como afirma el autor, son elementos con los que este hecho social se ha vinculado tradicionalmente. Así, en coherencia con su objetivo de abarcar en una definición a todas las manifestaciones religiosas, Durkheim halla que existen religiones que prescinden de la idea de un dios o la incluyen como elemento secundario (como el budismo o el jainismo). Además, existen, del mismo modo, muchos ritos propiciatorios donde la acción sagrada es un efecto directo de la práctica ritual, sin mediación divina alguna. Durkheim utiliza estos ejemplos para disociar la relación entre religión y dioses, y relegarla a la condición de una *prenoción*.

que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas. (DURKHEIM, 1968, p.44)

Si bien para Durkheim (1968) lo sagrado y lo profano son de una naturaleza distinta y opuesta, ello no implica que elementos aparentemente profanos puedan ser, dentro de una colectividad, cosas sagradas. Así, de acuerdo con el autor, objetos como una piedra, una fuente, una casa o un trozo de madera pueden poseer esa naturaleza y ser, por tanto, ontológicamente distintas de otra piedra, otra fuente, otra casa u otro trozo de madera. De ello se deduce que, según el autor, un elemento profano puede pasar a ser sagrado. No obstante, esta transformación fundamental supondría que este objeto deje de ser sí mismo.

La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente (...) No es siquiera posible sin que el profano pierda sus caracteres específicos, sin que él mismo se transforme en sagrado en cierta medida y en cierto grado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia. (DURKHEIM, 1968, p.44)

Entendida la religión, desde el punto de vista de Durkheim (1968), como un conjunto de creencias y ritos vinculados a lo sagrado, queda por analizar el último componente de dicha definición. Este orden de saberes y prácticas es, además, un vehículo que permite la “unión de sus adherentes a una comunidad llamada iglesia”. No existe, pues, para Durkheim, un sistema religioso que no lleve implícita una comunidad de practicantes. La religión, en suma, es un efecto de la experiencia colectiva, de la socialización entre individuos. Y a la vez, es el eje sobre el cual se yergue la comunidad. Es la causa y el producto de las interrelaciones entre los seres humanos.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherirse a ellas y practicar los ritos que les son solidarios (...) Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma forma el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia. (DURKHEIM, 1968, p.47)

En síntesis, para Durkheim (1968), la existencia de una determinada religión presupone la conformación de una iglesia. Allí radica su diferencia con la magia, una actividad que, según los estudios del autor, se caracteriza por esa falta de gregarismo e institucionalidad⁴. Por el contrario, en el caso de la religión, los miembros de una

⁴ La principal diferencia entre la magia y la religión, para Durkheim (1968), no radica en la concepción de lo sagrado. Para el autor, a excepción de “la especie de placer profesional en profanar las cosas santas” (p.46) que suele existir en la magia, según el autor, muchos elementos sacralizados en ella también lo son en la mayoría de religiones. La distinción fundamental entre magia y religión radica en la naturaleza fundamentalmente social de la segunda. La magia, para Durkheim (1968), si bien eventualmente congrega a un conjunto de personas, “no tiene como efecto ligar unos a otros a los miembros que se adhieren a ellas” (p.47). En resumen, dentro de la concepción durkheimiana, la oposición esencial se funda en que no existen *iglesias mágicas*.

determinada comunidad se sienten ligados unos a otros por su pertenencia a la misma, fundada en creencias y ritos que les son comunes. Ese es, precisamente, el fin principal de la religión desde el análisis de Durkheim (1968): el garantizar la unidad del grupo, la cohesión de las colectividades. Las similares representaciones que se hacen del mundo y las similares relaciones que sostienen con lo sagrado son los medios que permiten esa integración.

En otro de sus textos célebres, Durkheim (2000) identifica como objeto de estudio de la sociología lo que él denomina *hechos sociales*, es decir, “maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen” (p.45). A partir de ello, se infiere que la religión, en tanto hecho social, constituye una forma de coerción que impulsa a una determinada colectividad a mantenerse unida por un conjunto de creencias y prácticas rituales. En ello consiste, pues, la función social de la religión: en ser un mecanismo de cohesión social. En palabras de Durkheim, una “cosa eminentemente colectiva” (Durkheim, 1968, p.49).

La perspectiva de Geertz (1988), por su parte, mantiene el carácter sistémico del fenómeno religioso, pero no se limita a la función socializadora del mismo, como el caso de Durkheim (1968). Geertz (1988) entiende a la religión, ante todo, como un *sistema cultural*. Sobre la base de su reconocida concepción de *cultura* como un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos” (p.88), este antropólogo norteamericano propone que la religión es el esquema simbólico fundamental en el que los sujetos se *inscriben* para interpretar su entorno y darle sentido a su vida cotidiana. La religión, en esta lógica, es, antes que un producto social, un sistema social que *produce* sentidos, conductas, afectos, relaciones e incluso sujetos. Así, para el autor, se trata de:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (GEERTZ, 1988, p.89)

De esta definición, se desprenden cinco componentes de toda religión en cuanto sistema cultural para Geertz (1988). El primero es que por ella se puede comprender un “sistema de símbolos”. Al respecto, si bien el autor reconoce el carácter polisémico del término *símbolo*, afirma inclinarse por un sentido particular del mismo. De acuerdo el autor, con esta categoría se designa a “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o

relación que sirva como vehículo de una concepción” (p.90). En otras palabras, un símbolo es aquella realidad tangible, perceptible, que fija en representaciones específicas algunos esquemas de ideas, pensamientos o creencias. De cierto modo, el símbolo, para Geertz (1988), es lo que une a la concepción con la conducta.

En coherencia con esta perspectiva, la religión no solo es, como afirma Durkheim (1968), un sistema de creencias y prácticas. Es, en realidad, un sistema de aquellos vehículos entre las creencias y las prácticas. Es un sistema que no solo vincula a los miembros de una comunidad moral con ciertas formas de pensar, sentir o actuar. Es, para Geertz (1988), un sistema que permite comprender lo existente, darle forma y sentido a la vida diaria, y establecer relaciones entre esta y el orden existente. En sus propios términos, los símbolos religiosos son “modelos *de* y modelos *para*” (p.92). Es decir, son abstracciones generalizadoras de las actividades y, a la vez, son esquemas propiciadores de dichas actividades. Son, para usar un ejemplo sencillo del texto, un plano que replica una casa, pero también un plano que conduce a un modo de construcción de esta.

Además de su carácter simbólico, el segundo componente de las religiones, para Geertz (1988) es que determina *motivaciones* y *estados de ánimo* en los sujetos que la conciben. Como estas afectividades son, en el caso de una religión, considerablemente duraderas, puede asumirse, en el sentido de lo planteado por Geertz (1988), que los símbolos religiosos dan forma a la ética de un grupo. Esto fenómeno ocurre, pues los símbolos establecen disposiciones, es decir, inducen a los sujetos a la realización de acciones determinadas. En el caso de los signos de carácter religioso, estas disposiciones son, concretamente, la tendencia a realizar cierta clase de acciones o a ingresar a cierta clase de estados de conciencia.

En principio, en cuanto a las *motivaciones*, Geertz (1988) refiere que consisten en la inclinación a realizar ciertos actos y sentirse de cierta manera en ciertas situaciones. En otras palabras, el sujeto religioso, como consecuencia del sistema de símbolos religiosos en el que está inscrito, tiende a comportarse de cierta forma particular y legitimada en ciertos escenarios religiosos particulares. Así, a manera de ejemplo, la presencia de una cruz en lo alto no genera automáticamente la genuflexión de una persona, sino que este objeto, en cuanto símbolo, establece una *motivación* en el sujeto a la conducta socialmente legitimada de hincarse de rodillas.

Los motivos no son pues ni actos (es decir, modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos. Y cuando decimos que un hombre es religioso, es decir que está motivado por la religión, esto es por lo menos una parte –aunque solo una parte- de lo que queremos significar (GEERTZ, 1988, p.94)

La segunda parte de la disposición que establece la religión, entendida como sistema simbólico, es el *estado de ánimo*. Con esta categoría se hace referencia, según Geertz (1988) a que el sujeto religioso, cuando es influido por el símbolo religioso de una forma determinada, tiende a experimentar estados de conciencia particulares. Ello puede explicar, por ejemplo, que, en un contexto de ceremonia religiosa, las personas, movidas por lo simbólico, experimenten sensaciones tan diferentes como el entusiasmo, la melancolía, la confianza, la abnegación, la inercia o la exaltación erótica. De manera general, los sistemas simbólicos religiosos promueven *impulsos* distintos en los sujetos que los internalizan. La diferencia entre las llamadas *motivaciones* y los *estados* radica en que su sentido se remite a elementos distintos.

Quizá la diferencia más importante, desde nuestro punto de vista, entre estados anímicos y motivaciones sea la de que “se da sentido” a las motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, en tanto que “se da sentido” a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento. Interpretamos los motivos atendiendo a sus realizaciones, pero interpretamos los estados anímicos atendiendo a sus fuentes (GEERTZ, 1988, p.95).

El siguiente componente de la religión, además del símbolo y la disposición, de acuerdo con el autor, es que se remite a una *concepción general del orden*. Es decir, el sistema simbólico que comprende una religión es, según Geertz (1988), incorporado por los sujetos como *verdad trascendente*. Como una concepción elevada que estructura el universo, y le da forma y sentido a la existencia individual. Este sistema es, para un hombre religioso, garantía *orden*, de coherencia en el cosmos. De esta forma, dentro de lo propuesto por Geertz (1988), lo que tiene sentido se explica, para el sujeto religioso, en relación con estos esquemas culturales que denominamos religión. Es por estos esquemas simbólicos que el hombre se asume a sí mismo como una criatura completa y significativa.

El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad (GEERTZ, 1988, p.96).

De esta forma, la religión, de acuerdo con el autor, satisface al hombre en la medida de que quiebra cualquier inminencia del caos en su existencia. Permite, para Geertz (1988), en términos simples, hacer el mundo comprensible al análisis humano,

justificar los avatares de su vida cotidiana y legitimar las concepciones morales que rigen el sistema simbólico en el que está inscrito. De esa forma, la religión, en cuanto esquema cultural tradicional, garantiza el equilibrio intelectual, conductual y ético de los sujetos. Permite que el universo se haga cognoscible, que las penas humanas sean sacramento justificadas y, finalmente, legitima los comportamientos morales. En suma, otorga, para Geertz (1988), plenitud a la existencia humana, no solo social, sino sobre todo individual.

En ese sentido, tanto Durkheim (1968) como Geertz (1988) resultan puntos de partida útiles para comprender, de manera general, el fenómeno religioso. Por Durkheim (1968), entendemos que la religión supone la existencia de creencias y de prácticas. Además, asumimos que es origen y producto de la socialización humana y que, por tanto, garantiza la cohesión de las sociedades bajo formas de solidaridad. Por Geertz, (1988), por su parte, entendemos que la religión no es solo la articulación de ritos y dogmas, sino que es un sistema simbólico complejo en el que los sujetos se inscriben. Por lo tanto, este sistema se vale de representaciones para impulsar a los hombres a actuar y a sentir, pero también estructura sus pensamientos y permite que su cotidianidad adquiera un sentido. En resumen, de ambas perspectivas se deduce que la religión es un *corpus* orientado al sentido y a la conducta, es decir, es un *universo simbólico, conceptual y ritual*. Esta será, pues, la acepción que tomaremos como operativa en la presente etnografía.

1.1.2 Ética, posición y experiencia religiosa: Weber, Bourdieu, Eliade

Si consideramos que el objetivo de la presente investigación es analizar la ritualidad pentecostal, debemos tener en cuenta que nos referimos, no a la religión en general, sino al comportamiento de una agrupación específica. En ese sentido, la mirada *subjetivista* de Weber (1978, 2002) resulta fundamental. A diferencia de los autores reseñados en el párrafo anterior, Weber (2002) no aborda el fenómeno desde una definición de religión que pretenda abarcar su esencia como realidad social. Es más, Weber (2002) reconoce que tal tarea previa es *imposible*, pues ella debe obtenerse de la observación de la cotidianidad de los distintos grupos religiosos, los fines de sus miembros y sus motivaciones en tanto individuos y en tanto grupos.

Es IMPOSIBLE ofrecer una definición de lo que "es" la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final. En general, no tratamos de la "esencia" de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo -esto es, a partir del "sentido"-, pues su curso externo es demasiado polimorfo (WEBER, 2002, p.328)

En esa perspectiva, la obra de Weber (1978) se centra no en la religión en sí, sino en lo que él denomina "estilo de vida religiosamente condicionado" (p.6), y sus relaciones con la ética económica⁵ de estratos sociales determinados. En otras palabras, se propone comprender los vínculos entre los sistemas religiosos y los rasgos conductuales comunes en formas específicas de organización económica. Con ello, en definitiva, Weber (1978) no pretende afirmar que una religión determine exclusivamente la ética económica del grupo que la profesa. La fuente del comportamiento religioso está, según Weber (1978), en la propia religión, en sus leyes y sus promesas reinterpretadas constantemente por las generaciones.

No obstante, el hecho de que la ética religiosa dependa del propio sistema religioso no implica que entre ella y la ética económica del grupo o el estrato social que ocupa no existan relaciones importantes. En las *cinco religiones mundiales* identificadas por Weber (1978) -a saber, el confucianismo, hinduismo, budismo, islamismo y judeo-cristianismo-, es posible encontrar coincidencias significativas entre las particularidades del estrato social donde surgió el movimiento religioso y los rasgos comunes del comportamiento colectivo de sus miembros. Así, por ejemplo, Weber encuentra que el cristianismo surge como una religión de comerciantes y artesanos ambulantes. Y este hecho coincide, de acuerdo con el autor, con el carácter cívico y urbano de la doctrina y el "espíritu piadoso" de sus miembros (p.8).

Una de las principales oposiciones entre la propuesta de Durkheim (1968) y la de Weber (1978) radica en la relación entre un sistema religioso y la organización social. Para Durkheim, como se ha desarrollado, la religión posibilita la integración social. Para Weber, por el contrario, ofrece un discurso que permite una justificación divina o racional de las diferencias existentes. En el caso de los estratos más favorecidos o dominantes, una de las funciones de una doctrina determinada, según afirma Weber

⁵ Cuando Weber emplea el término *ética económica*, en un contexto religioso, suele referirse no a un sistema filosófico, o religioso propiamente dicho, que rige el comportamiento de un determinado grupo social. Una ética económica es, para Weber (1978), un conjunto de "tendencias prácticas a la acción" (p.6). En otros términos, no es parte de la abstracción propia de una religión, sino que se basa en un plano psicológico y pragmático de ella. Se construye en la cotidianidad de un grupo religioso.

(1978), es ofrecer la legitimación de su condición preponderante y *feliz* en el grupo social. A esta justificación de la división social, el autor la designa como *teodicea*.

Si el término *felicidad* abarca todo lo bueno del honor, el poder, la posesión y el placer, esta es la forma más general de legitimación acordada por la religión en beneficio de los intereses externos e internos de todos los poderosos, propietarios, triunfadores y sanos. La religión suministra, pues, a las personas felices, la teodicea de su buena suerte. (WEBER, 1978, p.11)

Por su parte, siguiendo a Weber (1978), en el caso de los estratos no favorecidos, las religiones mundiales han solido movilizar un sentido particular del *sufrimiento* tanto en su abstracción doctrinal como en su ética práctica. El hambre, la miseria, la enfermedad u otras afecciones han sido asociadas, generalmente, y de acuerdo con el autor, con posesiones malignas, castigos divinos de generaciones anteriores o afrentas a las divinidades. Como consecuencia de esta legitimación de la diferencia ofrecida por la *teodicea* religiosa, la ética de la mayoría de doctrinas, de acuerdo con Weber (1978), proporcionaba a sus miembros un conjunto de procedimientos que, si se cumplían con rigor, permitían apartarlos del sufrimiento. Mecanismos como la privación de alimentos, regímenes de abstinencia, experiencias de sexualidad ritual o algunas estimulaciones al éxtasis son denominadas por Weber como “ascetismo intramundano” (p.16) y permitían reducir o suprimir aquellas causas misteriosas que motivaban el padecimiento humano.

Así, de este tipo de ritualidad *mágica* surge una forma particular de comunidad religiosa denominada “culto de salvación” (p.13). Este fenómeno acontece cuando, en torno al hechicero (mago, santo, héroe o profeta), se forma una colectividad autónoma de individuos que busca una *liberación* de sus aflicciones, no en tanto grupo, sino en tanto individuos. Cuando esta colectividad se institucionaliza, surge con ella una organización jerárquica, un sistema normativo y, sobre todo, una ética orientada a la legitimación del sufrimiento como tránsito a la liberación. A esta variante, Weber (1978) la denomina *religión de salvación*, una sociedad religiosa heredera de la ritualidad mágica, pero institucionalizada a manera de iglesia.

De esta forma, de acuerdo con el autor, las religiones de salvación, antes que un vehículo de cohesión, son un vehículo de legitimación de las diferencias estructurales. Ello explica la existencia de estratos económicos en los que estas “religiones de salvación” han encontrado mayores adhesiones y otros que, al contrario, no se identifican con ellas, pues, según Weber (1978), no concilian con una

teodicea del sufrimiento. Así, es posible asociar, de acuerdo con el autor, a las religiones de salvación con determinados estratos sociales no favorecidos.

Por lo común, los estratos poseedores de un honor sólido y de poder social intentan presentar una leyenda de status de manera que se arrogue una cualidad particular e intrínseca propia, con frecuencia una cualidad de sangre; su convicción de dignidad radica en la existencia, real o presunta, de esa cualidad. En el caso de los estratos socialmente oprimidos, o de los que tiene una valoración social negativa (o, por lo menos, no positiva), el sentido de dignidad se vigoriza con más facilidad en el convencimiento de que les ha sido asignada una “misión” especial; su valor está asegurado o formado por un imperativo ético, o por su propia realización funcional (p.19).

No obstante la relación, no determinante pero sí significativa, entre las características de un estrato social y de la *ética religiosa* que este pone en práctica, el problema de estos comportamientos suele ir más allá de la dicotomía social dominante/dominado. Tal como expresa Weber (1978), las condiciones particulares de los grandes sistemas religiosos son de naturaleza mucho más compleja y requiere, por tanto, un análisis de cada sistema. Para ello, el autor propone una consideración fundamental: los valores considerados *sagrados*, en la mayoría de religiones mundiales, están estrechamente ligados a necesidades, ante todo, terrenas. “Con la parcial excepción del cristianismo y de otros pocos credos principalmente ascéticos, esos valores fueron salud, larga vida y riquezas” (WEBER, 1978, p.20).

Este carácter *racional*⁶ que, según Weber (1978), caracteriza a muchas “religiones de salvación” se expresa en dos efectos que estas generan en sus miembros devotos. El primero de ellos es la *resurrección*, que supone “el logro de una nueva alma” (p.23). De acuerdo con el autor, este efecto constituye la justificación de los ritos de iniciación. El individuo adquiere, a través de él, una *nueva naturaleza*, necesariamente diferente de la anterior. Si bien este estado religioso podría fácilmente asociarse al ámbito de lo extraterreno o lo irracional, para Weber (1978), este fenómeno se ha adaptado a la particularidad del estrato social que lo interpreta. Y, a su vez, ha determinado muchas características de la *ética religiosa* de cada estrato. Según el autor, estas diferencias se han sostenido históricamente y son parte de la *racionalidad* propia del grupo religioso.

6 Según Weber (2002), la acción religiosa, verdadero objeto de la investigación sociológica, es, ante todo, una acción racional, es decir, “un actuar según medios y fines” (p.237). En otras palabras, la racionalidad de la religión supone que, por ejemplo, la propiciación de la lluvia por medio de una danza ritual es resultado de una relación causa-efecto, tan coherente como la generación de fuego por medio de la fricción de dos trozos de madera.

Sin embargo, en el caso de los estratos de comerciantes, artesanos y pequeños burgueses (que, como afirma Weber, dan origen al cristianismo), este principio de *resurrección* ha sido derivado en el de *redención*. Esta, de acuerdo con Weber (1978), constituye la esencia de las religiones salvíficas. Como se ha explicado, la redención supone la liberación de las afecciones humanas como la pobreza y la enfermedad. No obstante, el concepto va más allá, pues implica que, a través de la *teodicea de redención*, el creyente obtenga una “imagen de mundo sistemática y racionalizada” (p.24). En otras palabras, a través de la redención, tal como explica Weber (1978), el hombre justifica su presencia en el mundo. Los elementos irracionales se someten, por tanto, a este fin práctico de la religión que, a su vez, está interpretado según el estrato predominante en el grupo.

Las distintas maneras de llevar una vida racional y disciplinaria han tenido por rasgo distintivo el basarse en supuestos irracionales, los cuales han sido considerados como dados y se han introducido en esa práctica de vida. Estos supuestos han sido social e históricamente determinados, por lo menos en gran medida, por la índole propia de los estratos que llevaban esos modos de vida en su etapa formativa. (WEBER, 1978, p.26)

En tal sentido, a diferencia de lo propuesto por Durkheim (1968), la religión es vista por Weber (1978) como una *racionalidad* que justifica una ética particular a un grupo que la administra (sacerdocio) y otro que la practica (fieles). Además, y lo más importante, este sistema de pensamiento y acción permite que el devoto adquiera una imagen coherente del entorno y de su posición en él. En resumen, la religión, dentro de la concepción weberiana, constituye un “universo significativo” del hombre y su mundo.

Esta relación entre religión, poder y posición social es más evidente en la propuesta teórica de Bourdieu (2009). Para el autor, la religión es una “estructura estructurante y a la vez estructurada” (p.44). Es decir, es un sistema simbólico o instrumento de comunicación susceptible de analizarse como estructura y, a su vez, es un instrumento de conocimiento, en tanto constituye un “principio organizador del mundo” (p.45). Esta definición, como podrá notarse, se asemeja al concepto de *sistema cultural* propuesto por Geertz (1988). Sin embargo, la diferencia fundamental entre ambas es que, para el antropólogo norteamericano, la religión justifica y ordena la existencia individual, mientras que, para el sociólogo francés, justifica las formas de exclusión, disociación y distinción implícitas en todo sistema simbólico. La función de la religión, si bien es social como diría Durkheim (1968), es también, para Bourdieu (2009), una relación política.

Estas “funciones sociales” (en el sentido durkheimiano) tienden siempre a transformarse más en funciones políticas, a medida que la función lógica de

ordenar el mundo se subordina a las funciones socialmente diferenciadas de diferenciación social y de legitimación de las diferencias, es decir a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases opuestas antagónicas. (BOURDIEU, 2009. p.46)

En ese sentido, Bourdieu (2009) coincide con Weber (1978) al afirmar que la religión posibilita la legitimación de las diferencias sociales. En palabras de Bourdieu (2009), este sistema simbólico constituye la “alquimia ideológica” que permite transfigurar estas disociaciones, otorgándoles una dimensión sobrenatural (p.48). De este modo, el sistema religioso naturaliza o *sobrenaturaliza* aquella separación entre dominantes y dominados que, en principio, supone una división política. De acuerdo con el autor, es posible comprender este proceso en la medida que se asuma la religión como un lenguaje, es decir, como una estructura en la que se reproducen, en virtud de su “eficacia simbólica”, relaciones de poder (p.49).

Siguiendo la lógica weberiana, Bourdieu (2009) afirma que el desarrollo de las religiones universales coincide con la aparición de las grandes ciudades y la separación entre la actividad intelectual y la actividad material, propia de la división social del trabajo. De acuerdo con su planteamiento, con el advenimiento de la modernidad, la religión pasa de ser el espacio social en sí a constituirse como un “*campo religioso autónomo*”⁷ (p.50), es decir, separable del resto de la sociedad. Según Bourdieu (2009), esta estructura supone la división entre un estrato dominante (sacerdotal), propietario de los dones y valores religiosos, y un estrato dominado (laical), destinado solamente a su recepción y asimilación.

Este traslado de la división social del trabajo al campo religioso, tal como afirma Bourdieu (2009), es institucionalizado por medio de “la *racionalización* y la *moralización* de los sistemas religiosos” (p.50). En otras palabras, la conformación de una clase sacerdotal dominante es ratificada por una religión estructurada de tal forma que la participación dentro de una iglesia se orienta al cumplimiento de normas que, en cierta forma, garantizan la consecución de promesas. Los mitos, según

⁷ Es preciso señalar que la noción de *campo* es uno de los ejes de la teoría sociológica de Bourdieu. Para comprenderla, se puede tomar como punto de partida que, de acuerdo con Bourdieu (1997) la sociedad se entiende como un espacio conformado por seres, ya sea individuos o grupos, que “existen y subsisten en y por la diferencia” (p.43), pues ocupan *posiciones sociales* en un campo que, si bien es difícil de observar directamente, constituye la gran realidad que explica el comportamiento humano. De allí, por tanto, proviene el concepto de *campo* o campo de fuerzas, es decir, un “espacio de luchas” (p.45), donde los agentes se enfrentan por objetivos que provienen de las posiciones que ocupan y, por medio de esa lucha, posibilitan la permanencia o transformación de la estructura del campo social. En consecuencia, afirmar que la religión constituye un *campo autónomo* supone la posibilidad de construir o descubrir clases sociales en disputa al interior de ella y, además, que la estructura de un grupo religioso, si bien es separable de la estructura social global, permite reproducir sus diferencias.

Bourdieu (2009), devienen en dogmas y la interpretación de estos se torna privativa del sacerdocio, lo que, por extensión, va a legitimar la relación de dominación existente. Así, la clase sacerdotal, para Bourdieu (2009), “encuentra el principio de su legitimidad en una teología erigida en dogma, cuya validez y perpetuación recíprocamente garantiza” (p.53).

En ese sentido, las relaciones de poder implícitas en el campo religioso, dentro de la perspectiva de Bourdieu (2009), se caracterizan por una “monopolización completa de la producción religiosa” (dogmas, dones, valores y saberes) de parte del sacerdocio y, a la vez, una función exclusiva de “autoconsumo” de parte del laicado (p.55). La propia definición de laicado, inclusive, supone la idea de clase excluida en cuanto clase los dones o valores del credo, considerados por el autor como “capital religioso” (p.53). El sistema simbólico se constituye, así, a partir de esa exclusión inherente hacia un sector que lo compone, de acuerdo a lo planteado por Bourdieu (2009).

Esta separación entre una clase portadora del capital simbólico de la religión y otra, necesariamente, consumidora de este, tal como refiere Bourdieu (2009), no se restringe al interior del campo religioso. Para conformar este campo, es necesario que la manipulación legítima del capital religioso se realice conforme a las prescripciones gestionadas por el sacerdocio. La manipulación profanadora, según las condiciones establecidas, sería relegada a la condición de *magia* y, por tanto, excluida del campo religioso en sí.

Esta distinción de la magia como *religión inferior*⁸ o profanadora, de acuerdo con Bourdieu (2009), supone, en primer lugar, relegarla como práctica propia de sectores económicos poco favorecidos. Además, tal como propone el autor, su difusión constituye una “contestación al monopolio de la gestión de lo sagrado” (p.60), característica privativa del sacerdocio. En tal sentido, la religión, para ser religión, requiere de una institucionalización. Esto es, necesita de una legitimación de sus

⁸ Esta visión de la magia como *religión inferior* planteada por Bourdieu (2009), si bien contrasta con las propuestas de sus predecesores, no las excluye. Como se ha explicado, para Durkheim (1968), la diferencia entre ambas formas de contacto con lo sagrado radica en el carácter eminentemente social de la religión, pues esta supone la existencia de una comunidad de fieles que la compartan. Para Weber (1978), básicamente, la oposición alude a la institucionalidad implícita en un sistema religioso –que no suele encontrarse en la magia- y a la finalidad de los rituales, pues, en el caso de la religión, a excepción de los *cultos de redención*, suelen satisfacer necesidades de la colectividad, no del individuo. Bourdieu (2009) no descarta la oposición en relación con la función social, que sostiene Durkheim (1968), o la separación por estructura y finalidad, que propugna Weber (1978). Ambas son admisibles para Bourdieu (2009), pero son secundarias respecto de la oposición en función del prestigio o del poder que encarnan.

creencias y prácticas, que, por extensión, presupone una legitimación de las posiciones dominantes que ostentan la forma adecuada de concebirlas. Así, la finalidad de esta religión oficial y dominante, entendida como sistema simbólico, es transformar lo relativo en *absoluto* y lo arbitrario en *adecuado*, a través de la interpretación que, en sí, es una forma de dominación.

La religión está predispuesta a asumir una *función ideológica*, función práctica y política de *absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario*, que no puede cumplir más que en tanto que asegure una *función lógica y gnoseológica*, y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadora por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente a este grupo o a esta clase, es decir, todas las propiedades características de una manera entre otras de existir, esto es arbitrarias, que le son objetivamente atribuidas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social (p.61)

De dicha afirmación, se desprende que, desde el punto de vista de Bourdieu (2009), una religión es *el sistema simbólico de un grupo social*, generalmente dominante, que en su pretensión de legitimarse permite la perpetuación del orden social. De esta forma, el mensaje religioso ofrece, además de razones para el hambre, la enfermedad o el sufrimiento, la explicación ontológica de la posición que ocupa un individuo o grupo en el campo social. En ese sentido, la propuesta de Bourdieu (2009), entra en contacto con la noción weberiana de *teodicea*. La diferencia central entre ambas radica en que, para Bourdieu, la justificación religiosa proviene, explícitamente, del grupo dominante que ostenta el capital simbólico del credo. En resumen, “las teodiceas son siempre *sociodiceas*” (p.62), en tanto las representaciones religiosas contribuyen a la perpetuación y sacralización del orden social que legitima las diferencias.

Así, siguiendo a Bourdieu (2009), la teodicea ofrece la consagración de la distribución de las clases al interior del campo religioso, en beneficio de aquella que ostenta el capital simbólico o es portadora de los valores considerados sagrados. Y esto es posible en tanto las clases no favorecidas asumen, como parte de su aprendizaje religioso, esta división como una verdad dada, naturalizada. En ese sentido, el *poder simbólico* del sacerdocio radica en que se crea en la condición sagrada de ese poder. En palabras de Bourdieu (2009), “la creencia en la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas forma parte de la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas” (p.68). De este modo, la autoridad que detenta una instancia religiosa no provendrá *desde lo alto*, sino del poder simbólico que se expresa en la convicción por parte de la instancia receptora de que, en efecto, esta proviene *desde lo alto*.

No obstante, la finalidad de la religión no es solo la justificación divino-moral de la distinción, sino que reside en la incorporación de estas en el sujeto, a través de lo que Bourdieu (2009) denomina *habitus religioso*. Con este término, fundamental en la teoría de este sociólogo francés⁹, alude a ese “principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (p.70). Es decir, la eficacia de la religión para Bourdieu (2009) no reside solo en que ofrece al sujeto una justificación divina de la división social y la sumisión a la autoridad sacerdotal. El poder simbólico de la misma se evidencia en la *incorporación* de un sistema de pensamientos, prácticas y percepciones que organizan todos los aspectos de la *vida social religiosa*. Así, el sujeto religioso se encuentra embebido de una *disposición* a pensar, sentir, actuar y percibir el entorno dentro de la lógica del espacio en el que se encuentra: el *campo religioso*.

Ya sea a través de la relación entre el comportamiento religioso y la ética económica de un grupo de social, como propone Weber (1978), o al concebirla como un sistema de prácticas de sacerdotes y fieles inscritos en una relación de dominación legitimada por estos, como afirma Bourdieu (2009), al parecer la conducta religiosa es más terrenal que espiritual. Sin embargo, si bien las prácticas y relaciones al interior de un grupo religioso son, ante todo, acciones sociales, no se puede negar que estas tienen, dentro del universo simbólico en que existen, un carácter ontológicamente distinto al de la mirada exógena. Son, pues, acciones *sagradas*, es decir, diametralmente separadas de la vida cotidiana.

Al respecto, es necesario remitirse a la naturaleza de lo *sagrado*, pero no solo como lo inaccesible y, por tanto, opuesto a lo *profano* (Durkheim, 1968), sino como algo que *está* entre lo profano y es, en consecuencia, perceptible. Por ello, se recurre a Eliade (1981) y al concepto de *hierofanía*. Para este teórico de la religión, el hombre experimenta lo sagrado no por un contacto con lo irracional, sino porque esto que es sagrado se manifiesta en lo profano. Básicamente, para Eliade (1981), todas las religiones coinciden en que su origen y continuidad se suele explicar por manifestaciones de cosas sagradas en escenarios u objetos profanos. Desde el espíritu en el árbol hasta el cuerpo de Dios en el pan, la historia de las religiones es,

⁹ El concepto de *habitus* es hegemónico en la teoría de Bourdieu. Concretamente, en otro texto (1997), este sociólogo francés define el *habitus* como el “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas y de prácticas” (p.19).

para el autor, la historia de las manifestaciones a las que él denomina, en sentido etimológico, *hierofanías*.

Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras (...) Se trata del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano" (ELIADE, 1981, p.10).

En ese sentido, el culto a una piedra o un animal *sagrados* no es en sí la adoración de una piedra o un animal como tales. De acuerdo con Eliade (1981), se adora a estos objetos o seres en cuanto son *hierofanías*, es decir, lo que *muestran* al hombre no es su naturaleza de objetos o seres, sino su carácter sagrado. De ello se deduce una ambivalencia paradójica. Si una fuente de agua es considerada sagrada dentro de un sistema religioso, lo es porque se ha transformado en un objeto sagrado de naturaleza distinta, aunque sigue siendo una fuente. En otras palabras, en la lógica de Eliade (1981), los objetos que han experimentado una *hierofanía* siguen siendo objetos en apariencia, pero, simultáneamente, ya no son los mismos para aquellas personas a quienes se les ha revelado su *verdadera* naturaleza. Esa es, pues, la característica fundamental de la hierofanía, que supone una transformación del objeto para aquellos que, por la experiencia con lo sagrado, han sido también transformados.

Desde esa perspectiva, se puede afirmar que, para Eliade (1981) no existen objetos sagrados en el mundo, sino que existen dos mundos: uno de carácter *sagrado* y, por tanto, más *real*, y otro *profano* o pseudo-real. Lo sagrado, para el autor, es lo que está "saturado de ser" (p.11), lo que existe real y eficazmente. En esa lógica, resulta comprensible que los seres humanos, en todas las sociedades, pretendan ingresar a lo sagrado, en cuanto buscan *ser*, participar de lo *real*. En consecuencia, es común que, para el hombre religioso, coexistan dos modos de ser en el mundo. Un espacio sagrado y, por tanto, separado del espacio profano, y un tiempo sagrado, concebido en forma distinta del profano. Para el hombre religioso, en sí, el cosmos mismo es una estructura sacralizada.

En cuanto al primero de estos elementos, el *espacio sagrado*, para Eliade (1981) es aquella ruptura en el espacio ordinario que es cualitativamente diferente del resto. Ello implica que el espacio, para el hombre religioso "no es homogéneo, presenta roturas, escisiones" (p.16). La existencia de discontinuidades en el espacio se debe, dentro de este universo simbólico, a la oposición entre *lugares sagrados*, los únicos

que realmente existen, y *lugares profanos*, la masa amorfa que los rodea. Es, precisamente, esa fragmentación primordial del espacio la que, para Eliade (1981), permite la constitución del mundo como tal. En cambio, para el hombre profano, el espacio es homogéneo y neutro. No hay un *centro* o *lugar sagrado* desde el que todo comienza.

Para poner en evidencia la no-homogeneidad del espacio, tal como la vive el hombre religioso, se puede recurrir a un ejemplo trivial: una iglesia en una ciudad moderna. Para un creyente esta iglesia participa de otro espacio diferente al de la calle donde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad. El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado. (ELIADE, 1981, p.18)

Para ejemplificar la existencia de estos espacios sagrados, resulta inevitable recurrir al cristianismo. Además de ser el ámbito cultural en el que se desarrolla esta etnografía, es la imagen común que la mayoría de peruanos evocan al hablar de lo *religioso*. El ingreso al templo de una parroquia demanda la genuflexión y la persignación en el feligrés. Evidentemente, ello supone la conciencia en el sujeto religioso de que está ingresando a un lugar *cualitativamente distinto* del exterior, es decir, a un lugar sagrado. Ahora bien, ese espacio es sagrado no porque haya sido sagrado desde siempre, sino porque ha recibido una *hierofanía* primordial en un tiempo primordial. Es decir, una hierofanía asociada a la propia fundación del mundo.

En consecuencia, si la construcción del espacio sagrado recrea, ritualmente, la fundación del mundo, es coherente pensar, para el hombre religioso, que el lugar sagrado es, en cierta forma, el *centro del mundo*. Así, para Eliade (1981), la *hierofanía* o experiencia religiosa supone, además de una fragmentación del espacio que hace *sagrados* a unos lugares en desmedro de otros, la *abertura* de un *punto* que comunica ambos espacios. A partir de esa comunicación entre espacios heterogéneos que se *realiza* en la entrada a ese espacio que es el *centro*, el mundo adquiere orden en el hombre religioso. El mundo, en cierta forma, cobra sentido por la *hierofanía*, en cuanto esta *hace* sagrado a cierto espacio, desde el cual el mundo se ordena.

a) Un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa); b) simboliza esta ruptura una "abertura", merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis Mundi (el lugar alto); d) alrededor de este eje cósmico se extiende el Mundo y, por consiguiente, el eje se encuentra en el *medio*, en el Centro del Mundo. (ELIADE, 1981, p.25)

En ese sentido, el lugar sagrado, situado simbólicamente siempre en el *centro*, es reafirmado en su sacralidad con las ceremonias rituales, que son recreaciones de esa hierofanía primordial. Para Eliade (1981), las ciudades santas se encuentran en el *centro*, los templos son réplicas de ese santuario o montaña *central* y la entrada al templo se convierte en ese *punto* entre lo ordinario y el espacio sagrado. De esta forma, el mundo, como consecuencia de su fragmentación en sacro y común, es aprehensible como real y ordenado. De acuerdo con Eliade (1981), “el mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado” (p. 42). Así, la hierofanía le da, por extensión, sentido al mundo.

De esta manera, se puede concluir que si la religión es creencia, práctica, organización, ética y sentimientos, es necesario abordar su definición desde esas cinco dimensiones. Así, como diría Durkheim (1968), la religión es creencia y es rito. Asimismo, parafraseando a Geertz (1988), es el sistema de sentidos que une la creencia con el rito. Implica, además, una ética ligada al estrato social que la practica, en palabras de Weber (1978). Y es un sistema institucional que se organiza a partir de un sacerdocio que domina simbólicamente a una feligresía (Bourdieu, 2009). Pero también la religión es experiencia fundamental que *llena* al hombre y le da sentido a su vida y a su mundo, lo que no podría comprenderse sin la idea de *hierofanía* de Eliade (1981). En ese sentido, solo tomando a la religión desde esta perspectiva multidimensional se puede aproximarse a una comprensión de las prácticas en las que se legitima este sistema religioso, es decir, el análisis de la ritualidad.

1.2 La ritualidad, fundamento de la práctica religiosa

Como se ha mostrado en el párrafo anterior, tanto Durkheim (1968), Geertz (1988) y Eliade (1981) coinciden en afirmar que la religión supone tanto un sistema abstracto, sea este mito, concepción o creencia, y una dimensión conductual, es decir, un conjunto de acciones rituales. Y esta perspectiva, desde luego, no es ajena al sujeto religioso, que suele ser consciente de que el sistema de ideas en el que cree implica no solo esas creencias sino un conjunto de prácticas que estas suponen. Así, cualquier análisis de un grupo religioso debe contemplar una observación, caracterización y, de ser posible, una sistematización de los ritos que en él se realizan. Más allá de los distintos enfoques en su estudio, se debe comprender que,

al analizar los rituales de un grupo, no necesariamente religioso sino social en general, directa o indirectamente, se está ingresando al sistema de valores de dicho espacio y, por tanto, al espacio en sí.

En esa lógica, y considerando que el objetivo de esta investigación es comprender la ritualidad de una agrupación religiosa, es necesario aproximarnos a la discusión teórica que existe en torno al concepto de *ritual* en la antropología. Con tal finalidad, en este punto del marco teórico, proponemos un diálogo entre algunas de las propuestas que, tal vez, representan las más significativas en el estudio de este fenómeno social. Concretamente, se observará la clásica y, en cierta medida, fundacional teoría de los *rites de passage* de Van Gennep (2008). Además, se observará el desarrollo que, sobre la base de esta, realiza Turner (1988). A fin de no reducir al estudio ritual a partir de su funcionalidad, se contrastará esta perspectiva con la de Leach (1975) y, finalmente, la profundización que supone la teoría materialista de Rappaport (2001).

Con el fin de no limitarse a la reseña básica de autores que desarrollan teorías específicas sobre la ritualidad, se propone una presentación temática. En principio, se intenta, aunque no todos los teóricos expuestos lo tenían por objetivo central, trazar un diálogo en cuanto a la definición de “rito” o “ritual”. Luego, se desarrolla una relación entre los rituales y las formas de organización social, a manera de funciones de estos. Principalmente, dicha asociación se realiza a partir del contraste entre las visiones de Turner (1988) y Leach (1975). Por último, se trazan las diferentes formas de clasificación de los rituales. El objetivo, en suma, de este apartado es ingresar al debate sobre rituales, pues, específicamente, se trata de la categoría central de la presente investigación. Buscamos, ante todo, clarificar la teoría existente sobre este fenómeno, a fin de movilizar estos conceptos, si acaso es posible, en el análisis de la ritualidad del grupo pentecostal a analizar.

1.2.1 Aproximaciones al concepto de ritual

Como se adelantó párrafos atrás, el estudio del ritual como ciertas formas preestablecidas de comportamientos vinculados a la sacralidad contempla el acercamiento a un debate fecundo y quizá todavía por zanjar. En ese desarrollo, tal vez un *rite de passage* necesario para el investigador sea el diálogo con la teoría que, hace más de un siglo, propuso Van Gennep (2008). Una de las particularidades de

esta propuesta, a diferencia de las que desarrollaremos más adelante, es que constituye un intento significativo y universalizante de comprender el rito como fenómeno social universal, más allá del acercamiento a él como parte de la experiencia etnográfica. Así, de acuerdo con el autor, su estudio no pretende comprender en profundidad algunos rituales de una sociedad, sino “agrupar todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra” (Van Gennep, 2008, p.20). Es decir, el objetivo de su trabajo es construir una generalidad en torno a la naturaleza del ritual¹⁰.

En esa perspectiva, Van Gennep (2008) concibe a lo que él denomina *rites de passage* no como una práctica colectiva concreta sino como una *secuencia*, como una serie ordenada de prácticas con un inicio y un fin. Al ser un rito de *paso*, el fin, en líneas generales, consiste precisamente en ese tránsito a un estado significativamente distinto. En palabras del autor, el objetivo de estas secuencias, en líneas generales, es “hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación determinada” (p.16). Estas ceremonias de tránsito, de acuerdo con Van Gennep (2008), encierran tanto los cambios sociales esenciales como las etapas de la vida cotidiana al interior de la sociedad. Así, fenómenos como el paso de la niñez a la adolescencia, el nacimiento, el matrimonio, el alumbramiento, el paso de la adultez a la vejez o la propia muerte se encuentran, más allá de particularidades o fines distintos, altamente ritualizadas en las diversas culturas.

Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio (...) de modo que la vida individual consiste en una situación de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte (VAN GENNEP, 2008, p.15).

El panorama es muy similar dentro de las sociedades en general, pues el tránsito del periodo de siembra al de cosecha, de paz a la guerra, de alteraciones climáticas a relativa armonía supone la inserción de lo ceremonioso para los individuos. Asimismo, la inclusión, ascenso o separación de un miembro dentro de grupos sociales específicos también implica la realización de ciertos esquemas de

¹⁰ Es necesario hacer una distinción fundamental: ritual y *rite de passage* no son conceptos equivalentes. Dicho de otro modo, no todo ritual supone el tránsito de una situación a otra como plantea Van Gennep (2008). Se verá más adelante, en las referencias a Leach (1975), que el fin del ritual es, explícitamente, la propiciación de favores espirituales y, a su vez, definir implícitamente las jerarquías sociales. Incluso Rappaport (2001) deja zanjada la discusión al sostener que el ritual no debe entenderse a partir de sus funciones o fines sino como *experiencia social* fundamental. Es decir, la práctica social en sí, aunque cotidiana y profana, posee un carácter ritual. No obstante, a fin de no agotar el abordaje teórico que se expone en todo este capítulo, bastará con precisar que un *rite de passage* es solo una forma de ritual, acaso una de las más importantes, pero solo una variante del mismo.

actividades prefijados y orientados a dicho fin. No obstante, Van Gennep (2008) presupone que estas *ceremonias* son más visibles y, por tanto, más ritualizadas en las sociedades sin Estado o, como él explícitamente las llama, *semicivilizadas*. No obstante el término que se use para designarlas y los fines con los que el propio ritual se realice, aparentemente, según Van Gennep (2008), existen semejanzas en todas las formas de ritualidad.

En esa lógica, el autor, al definir el ritual como una *secuencia*, propone la existencia de *esquemas-tipo* que suelen replicarse en las ceremonias de tránsito, más allá de sus fines específicos. De esta forma, una danza para la lluvia, una ceremonia para la fertilidad de la mujer o la iniciación en un grupo religioso comprenden, para Van Gennep (2008) estas tres etapas, que constituyen a su vez otros rituales. Se trata, concretamente, de *ritos de separación*, que conducen mediante los *ritos de margen* a los *ritos de agregación*. Parafraseando al autor, el ritual, entendido como secuencia, supone una fase en la que el individuo o grupo es *separado* del entorno social como forma de preparación al tránsito. Luego, durante el tránsito, *margen* o *limen*, la persona es sometida a otro rito distinto, pero vinculado al primero. Finalmente, el sujeto es *agregado* nuevamente a la sociedad, pero en un estatus diferente.

Además de su objeto general, que es asegurar un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, cada una de estas ceremonias tiene su propio objeto. Asimismo, las ceremonias del matrimonio comportan ritos de fecundación; las del nacimiento, ritos de protección o de predicción; las de funerales, ritos de defensa; las de iniciación, ritos de propiciación; las de ordenación, ritos de apropiación por la divinidad, etc. Todos estos ritos, que tienen un fin especial y actual, se yuxtaponen a los ritos de paso o se combinan con ellos, a veces de manera tan íntima que no se sabe si tal rito es de separación (VAN GENNEP, 2008, p.26).

En términos simples, el autor no propone que todo rito sea *de paso*, sino que distintos ritos son, en realidad, parte de una *secuencia* que, si bien tiene objetivos específicos de realización, supone un *tránsito* hacia un nuevo estatus. En consecuencia, más allá de su fin concreto y, lógicamente, de sus particularidades simbólicas, las tres etapas del *esquema-tipo* suelen evidenciarse para Van Gennep (2008) en todo ritual que, además, implica generalmente un *paso*. Lo más significativo es que estos *tránsitos*, para el autor, terminan por organizar tanto la vida individual como colectiva dentro de toda sociedad. Es decir, el *rite de passage* termina por organizar la vida social.

Esta propuesta generalizadora del ritual va a ser desarrollada con mayor profundidad por Turner (1988). En su connotada etnografía sobre los *ndembu* del noroeste de Zambia, este antropólogo británico se propone rebatir la tesis evolucionista que presupone al ritual como una manifestación *grotesca* de la vida colectiva. Al contrario,

retomando las ideas de *secuencia y función social* del ritual desarrolladas por Van Gennep (2008), propone que el ritual debe comprenderse como un medio fundamental para aproximarse con certidumbre a la vida social de una civilización. En ese sentido, analizar un ritual no es solo un acercamiento a lo mágico-religioso o a lo espiritual. Al contrario, estas prácticas constituyen “la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas” (p.18).

Para Turner (1988), el ritual es, ante todo, una experiencia colectiva socializada. En él, los miembros de la sociedad evidencian sus sistemas de valores y estructuras sentimentales. Es, de acuerdo con el autor, un medio por el cual se accede al universo simbólico de la colectividad e incluso del individuo. Ello se explica en tanto, según Turner (1988), los rituales implican repeticiones de cierta forma de expresión “convencional y obligatoria” (p.19) que, evidentemente, expresa los valores propios de la comunidad que lo practica. Por otro lado, en cuanto las ceremonias rituales suponen experiencias conmovedoras, constituyen también una ejemplificación de la individualidad de dicha colectividad. En esa lógica, el ritual es, para Turner (1988), proceso, colectividad, disciplina y símbolo.

Un ritual es una tipología de situaciones culturalmente reconocidas y estereotipadas, en la que los símbolos utilizados se clasifican según la estructura final de cada situación específica (p.51).

De esta definición que, por cierto, constituye más un corolario del concepto, se deduce que un ritual comprende algunos rasgos esenciales. En principio, es una *tipología de situaciones*. Ello implica, para Turner (1988), que el ritual no es un acto específico en sí, sino un sistema de comportamientos, lo que, en cierta medida, no dista de lo propuesto por Van Gennep (2008). En segundo término, un ritual es *reconocido*, es decir, público. Las formas rituales, teóricamente, son fácilmente identificables por los actores que las practican y, en cuanto se suelen sacrificar, comportan un *modo correcto* de realización. Precisamente, el tercer elemento es que son *estereotipadas*, es decir, preestablecidas y asumidas colectivamente como rígidamente estructuradas. Además, son *simbólicas*, por tanto, sus elementos constitutivos entran diversas significaciones. Finalmente, se clasifican *según la estructura final*, esto es, son comprendidos a partir de sus fines que, usualmente, son también diversos.

Como se ha observado en la lógica de Turner (1988), los rituales ndembu y, por extensión estas prácticas en general, poseen una estructura simbólica y una orientación a fines. A través de las distintas etapas que suponen su ejecución –

propuesta que retoma de Van Gennep (2008) –, se suele observar el propósito que esta encierra: conmemorar un cambio de estación, efectuar el tránsito de una etapa a otra, interceder por la solución a una crisis, etc. Asimismo, tal como señala Turner (1988), a través de esas mismas etapas, se evidencia el tejido de sistemas simbólicos complejos, de múltiple interpretación si se observan de manera aislada, pero semánticamente coherentes si se aprecian desde el proceso ritual en general.

Si se observa atomísticamente cada uno de estos símbolos, aislados unos de otros y de los demás símbolos que constituyen el campo simbólico (desde el punto de vista de la exégesis indígena o contexto del símbolo), lo que más llama la atención es su multivocalidad. Si, por el contrario, se contemplan holísticamente en función de las clasificaciones que estructuran la semántica del rito en que aparecen en su conjunto, entonces cada uno de los significados que se les asignan aparece como la ilustración de un único principio. En las oposiciones binarias en cada nivel cada símbolo se vuelve univocal (p.52)

En esa lógica, vistos en forma aislada de su contexto, para Turner (1988), los símbolos de un proceso ritual suponen una multiplicidad semántica. No obstante, dichos símbolos, no solo en el caso de los ndembu, sino en las formas universalizadas de ritual, aparecen en un tejido de sentidos y experiencias vinculadas a la vida cotidiana de la colectividad. Comúnmente, de acuerdo con el autor, estos símbolos tienen como referentes acontecimientos de la vida social o, en su defecto, relaciones de orden natural. En ese sentido, para Turner (1988), el símbolo supone vínculos entre la constitución individual de los sujetos y el sistema social en el que estos se inscriben. La ritualidad, por tanto, constituye un indicador significativo de la organización social que la expresa.

Por otro lado, partiendo de todo ritual es una *secuencia estereotipada*, son fácilmente identificables tres elementos o fases en su realización. En principio, retomando los conceptos de Van Gennep (2008), se aprecian las fases de *separación*, *margin* y *agregación*. En la primera etapa, llamada por Turner (1988) como *preliminal*, se desarrollan las formas colectivas de expresión por las cuales el individuo o grupo es apartado de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales. En el periodo liminal, el estatus del individuo es ambiguo. Según el autor, en ese momento del proceso, el sujeto se despoja del estatus anterior, pero al no adquirir totalmente el nuevo, su posición es relativa o inexistente en el espacio. En la fase *postliminal*, el sujeto ya adquiere un estatus diferente y, por tanto, “se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes” (Turner, 1988, p.102).

Sin embargo, la diferencia más relevante entre las perspectivas de Van Gennep (2008) y Turner (1988) radica en la significación social de los rituales. Para el primero, como se ha explicado, constituyen una serie de secuencias que, en tanto se suceden unas a otras, organizan cronológicamente la vida social e individual. Turner (1988), por su parte, no niega dicha afirmación. Al contrario, le confiere un desarrollo de mayor amplitud. De acuerdo con el autor, el ritual no solo vincula a la fisiología individual con el orden social, sino que, como se desarrollará en el siguiente apartado, sostiene en su proceso las relaciones humanas que trascienden a la estructura social: el *communitas*.

Una tercera concepción del ritual como fenómeno social es la propuesta por Leach (1975). En su estudio sobre los sistemas políticos de los *kachin* de la Alta Birmania, este antropólogo británico propone un análisis de las formas de espiritualidad de dicho grupo social “en términos de las acciones humanas” (p.194). En otras palabras, propone acercarse al universo mágico-religioso de la ritualidad como una descripción de la vida social kachin. Intenta comprender, en ese sentido, los sistemas de creencias de dicha colectividad como una abstracción de conductas prácticas y cotidianas. Así, encuentra una estrecha relación entre la diferenciación en las ceremonias rituales y las desigualdades en la estructura social.

Para argumentar dicha concepción utilitaria y *racional* del rito, sustenta como ejemplo el caso de las ofrendas a los espíritus, que implican el sacrificio de animales cuyo olor viaja a lo sobrenatural, pero la carne es repartida entre los sujetos. De esta forma, la ceremonia ritual constituye una forma de compensación en la distribución de los recursos kachin. En ese sentido, Leach (1975) define al ritual como una “pauta que representa o describe las relaciones de estatus dentro de la comunidad” (p.196). No justifica, por tanto, la movilidad social o el desarrollo individual como se planteaba en la figura del *rite de passage*. Al contrario, su función se entiende como una descripción de las jerarquías sociales preexistentes.

El rango representa aquí dos formas. En primer lugar por la secuencia; el orden de los sacrificios es: antepasados de los plebeyos, antepasados de los dirigentes, antepasados del jefe, espíritus celestes menores, espíritus celestes mayores, espíritu de la tierra. En segundo lugar por la escala de las ofrendas: pollo, cerdo pequeño, cerdo grande, búfalo. Por último, la exclusión de todo el mundo, excepto del jefe y el sacerdote, de la parte final de la ceremonia pone de relieve al jefe como una persona distinta, en posesión de poderes espirituales distintos de los que tienen los mortales normales (LEACH, 1975, p.196).

Desde esta perspectiva, los modos y procedimientos que condicionan la relación entre individuos de diferente estatus en la sociedad kachin, de acuerdo con Leach

(1975), se asemejan, o se sujetan en su defecto, a las condiciones de las relaciones en el *mundo real*. Ello se evidencia en la existencia de una compleja jerarquía en los seres sobrenaturales, llamados *nat*, que, comúnmente, corresponde con la estructuración de los propios individuos. Así, si existe un protocolo para que un plebeyo se aproxime a un jefe, en las acciones rituales, dicha distinción se hará más evidente, pues si se quiere realizar un sacrificio a un *nat* superior, se debe realizar tributos previos a los de menor jerarquía. Además, los animales que se sacrifican varían en función al estatus del espíritu que los recibe.

De esta forma, en la lógica de Leach (1975), antes que dar forma o sentido a la organización social, como proponían los anteriores previamente reseñados, los rituales *kachin* describen las diferencias sociales prefijadas. No buscan explicar o justificar en forma sobrenatural la estructura social estamental en la que viven. Podría afirmarse que la dan por sentada y únicamente la ponen en evidencia en la práctica ritual. Así, el ritual, si bien puede analizarse como una secuencia de estructuras simbólicas, ello no supone que se asuma de tal modo por los sujetos *kachin*. Al contrario, antes que una minuciosa elaboración conceptual, son un sistema de conductas que constituye un correlato de las actividades diarias de una sociedad altamente jerarquizada.

A partir de todo esto resulta claro que los distintos *nat* de la ideología religiosa *kachin* no son, en último análisis, otra cosa que formas de describir las relaciones formales que existen entre las personas reales y los grupos reales en la sociedad humana *kachin* normal (LEACH, 1975, p.203)

Finalmente, dicha concepción práctica, y acaso materialista, del ritual en la vida social podrá comprenderse más en la propuesta de Rappaport (2001). Para este antropólogo norteamericano, el ritual se entiende, antes que incluido, como asociado al concepto de religión. Es decir, parafraseando al propio autor, no todo ritual es una ceremonia religiosa, al igual que no todo acto religioso puede considerarse un ritual. En ese sentido, ciertas formas de comportamiento colectivo preestablecido en seres humanos, o incluso en otras especies, pueden comprenderse como *rituales* desde su perspectiva. En consecuencia, el estudio del ritual solo concierne al objeto de las ciencias sociales, sino también de disciplinas como la etología en el caso de las exhibiciones de comportamiento animal. Así, Rappaport (2001), arriba a un concepto significativamente distinto de dicho fenómeno.

Uso el término ritual para referirme a la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan. Esta definición, aunque muy breve, ha de ser detallada y aclarada (p.56).

Dicho concepto supone diferencias sustantivas con respecto a las propuestas desarrolladas en páginas anteriores. En principio, Rappaport (2001), afirma que el ritual es una *ejecución*, es decir, la definición se concentra en la conducta ceremoniosa antes que en la función social de la misma. Por otro lado, se trata de *secuencias más o menos invariables*, por tanto, prefijadas, repetitivas y asumidas por los actores sociales como un conjunto de conductas establecidas rigurosamente. En tercer lugar, comprende *actos formales y expresiones*, es decir, supone comportamiento y discurso institucionalizado antes por la forma que por el contenido –un tema que resulta crucial en la visión del autor. Finalmente, el rasgo esencial es que estas prácticas *no son codificadas por quienes las ejecutan*. Por tanto, este sistema conductual formal implica una transmisión sistemática del correcto empleo de sus elementos.

Resulta particularmente llamativo que dos características no sean consideradas en la definición de Rappaport (2001). Una de ellas es la idea de lo *divino* o *sagrado*. Si bien el autor afirma que la religión supone la existencia de un nivel discursivo de lo sagrado y uno afectivo de lo numinoso, ello es característica de la religión, no del ritual. Y como se explicó antes, lo ritual no es necesariamente, para Rappaport (2001), equivalente de lo religioso. En esa lógica, el ritual destaca antes por la repetición o la institucionalización que por su temática o propósito. Además, y tal vez la más importante, Rappaport (2001) separa la concepción del ritual de la idea de lo *simbólico*. En ello se diferencia de los tres autores anteriores. Incluso con Leach (1975) que, si bien se enfoca más en el aspecto práctico del ritual, no niega su carácter estructural y su complejidad simbólica.

Para Rappaport (2001), el hecho de que el ritual sea una forma simbólica, no supone que el *símbolo*, entendido como un objeto que representa a otro por consenso social, sea un ingrediente absoluto del ritual. Asimismo, la definición del autor se enfoca únicamente en las características comunes que se manifiestan universalmente en los rituales. Por tanto, no se concentra ni en sus significados particulares ni en las funciones sociales de los mismos, lo que diferencia su perspectiva de las teorías previamente mencionadas. De esta forma, Rappaport (2001) asegura que su definición permitiría distinguir qué prácticas colectivas son rituales de las que no lo son y, a su vez, enfocarse no en las características específicas de cada ritual, sino en las relaciones entre ellas que son universalmente estables.

Ello implica que el término “ritual” designa una *forma* o *estructura*, y argumentaré que ninguno de los elementos que constituyen esta estructura es exclusivo del ritual, las relaciones entre ellos sí lo son. Por decir esto de

otro modo, el ritual es una estructura única aunque ninguno de sus elementos –ejecución, inmutabilidad, formalidad y otros- pertenece a él exclusivamente. La estructura del ritual es inherente a él, aunque no perceptible fácilmente en su definición (RAPPAPORT, 2001, p.60).

De esta concepción del ritual como *forma*, antes que como significado o función, se deduce que, para Rappaport (2001) ello no supone ignorar los sentidos o fines específicos de su realización. Al contrario, estas se encuentran inscritas en la *forma* del ritual. Tanto los consensos de su establecimiento como las implicaciones sociales de su ejecución están implícitas en el mismo, pero no son objeto de su definición. Esto se debe, como ya se precisó a que no son lo que los rituales *tienen en común*, sino lo que los particulariza. En cuanto *forma*, los rituales comprenden actos consuetudinarios y expresiones verbales repetitivas. Estos le dan al ritual su condición de tal, su naturaleza como tal. En términos simples, es la *forma* y no el significado lo que le confiere a este fenómeno su condición, su generalidad. De acuerdo con Rappaport (2001), por tanto, la forma del ritual impone los significados.

La formalización de los actos y las expresiones, que tienen significado por sí mismas, y también la organización de esos actos y esas expresiones formalizados en secuencias invariables, impone forma ritual a la sustancia de dichos actos y expresiones, es decir, a sus significados. Al mismo tiempo dicha formalización es identificable con las formas específicas de rituales *particulares*, y recíprocamente, *identifica* la forma del ritual *general* en casos específicos sustanciales (p.63).

En esa perspectiva, si la forma del ritual, que es lo que se mantiene en el tiempo y, por tanto, le confiere su condición, determina los significados que este encierra, ello implica que algunos sentidos de su ejecución solo pueden comprenderse *en* el ritual. En consecuencia, sus efectos sociales, para Rappaport (2001), también son inteligibles a partir de los actos ritualizados. En esa lógica, si bien la teoría de Rappaport (2001) difiere de la propuesta de sus predecesores en el estudio de la ritualidad humana, se puede encontrar un punto de coincidencia en el carácter fundamental de esta para la vida social. Ello no supone que la prioridad de los estudios de Rappaport (2001) sean los efectos del ritual en la organización social. No obstante, no se niega que la sociedad se haga comprensible *por* y *en* la forma de los actos rituales.

A partir de la contraposición de conceptos trazada en estas páginas, se hace visible una teoría del ritual en la que pueden converger tanto Van Gennep (2008), Turner (1988), Leach (1975) y el propio Rappaport (2001). El ritual, así, se entenderá de manera general como aquellas prácticas o sistemas de prácticas que, por medio de un conjunto de formas, símbolos o lógicas claramente prefijadas, expresa un universo consensuado por la colectividad que lo practica. Suele remitirse a elementos

sagrados, sobrenaturales o claramente racionales y, principalmente, se asocia en forma estrecha con el sistema de valores, visiones y divisiones de la sociedad que lo institucionaliza.

En este sentido, movilizaremos las ideas que, sobre rituales, aplicaremos al caso de la congregación que aborda la presente etnografía. Así, en el análisis de los ritos practicados por los fieles del Movimiento Misionero Mundial, intentaremos retomar los *tránsitos* descritos por Turner (1988), las *jerarquías* señaladas por Leach (1975) o la *formalidad* precisada por Rappaport (2001). Es importante destacar que se trata de escenarios completamente diferentes, pues –aunque parezca sobreentendido, los *hermanos* del Movimiento no son *ndembu* o *kachin*. No obstante, lo central en el estudio del ritual, como se ha dejado en claro en este apartado, es la generalidad, la estructura y el propósito. En consecuencia, las secuencias o formas rituales podrán encontrarse, en cierto modo, en las prácticas culturales de la agrupación observada.

1.2.2 Ritual y organización social

Como se ha anticipado en el párrafo anterior, existe una relación estrecha entre el complejo de rituales practicado por una colectividad y el sistema social que la rige. Como menciona Rappaport (2001), “el ritual es el acto social básico para la humanidad” (p.66). En esa lógica, particularmente entre los autores que se abordó para la construcción de una definición operativa del proceso ritual, existen dos que, concretamente, se enfocan en estas relaciones entre rito y vida social. Debido a ello, centraremos la discusión sobre este estrecho vínculo en el diálogo entre las teorías de Turner (1988), a propósito de su estudio sobre los *ndembu*, y la de Leach (1975), en el marco de su etnografía en torno a los *kachin*.

Para Turner (1988), la relación entre ritual y estructura social es estrecha y recíproca. En cierta medida, el ritual es una proyección de la vida social. Por tanto, el examen de estas *situaciones estereotipadas* constituye una forma de aproximarse con rigor a la vida de la colectividad. Así, lo que el etnógrafo consigna como *datos* de una colectividad, para Turner (1988), coincide con lo que los actores sociales expresan simbólicamente en la ceremonia ritual. Es decir, la ritualidad traduce simbólicamente los imponderables de la vida social, solo comprensibles desde la propia lógica ceremonial.

Así, en su estudio de los rituales de fertilidad y procreación ndembu, denominados como *isoma*, y de los *ritos de los gemelos*, Turner (1988) encuentra que estos tienen un fin orientado a la cohesión social. Hasta cierto punto, *isoma* constituye un mecanismo de la sociedad para atenuar o revertir los conflictos en torno a la matrilinealidad y el matrimonio. Específicamente, el ritual permite comprender las tensiones interfamiliares como consecuencia del matrimonio y la tendencia de la colectividad a la custodia de los hijos a cargo de los parientes maternos. *Isoma*, así, permite la resolución de los conflictos sociales internos a la comunidad ndembu y el fortalecimiento del vínculo matrimonial, lo que posibilita la cohesión social.

Este papel socializador del ritual, en la perspectiva de Turner (1988), se evidencia en la estructura misma del proceso. Como ya se indicó en el párrafo anterior, toda ceremonia ritual comprende la ejecución de tres fases identificables: la *preliminar*, *liminal* y *postliminal*. Si bien esta orientación a la cohesión está presente en todo el proceso de prácticas ritualizadas, es en la fase intermedia, de tránsito o *liminal* en la que se torna, de acuerdo con Turner (1988), mucho más evidente. En esta etapa, según el autor, la naturaleza de los sujetos que la atraviesan es básicamente ambigua, pues *no son ellos mismos* ni tampoco han adquirido su *nueva condición*. Están, en cierta forma, en un momento diferente y separado de las convenciones sociales del ritual. La *liminalidad*, en ese sentido, supone una reconfiguración de lo social.

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un “momento en y fuera de tiempo”, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (TURNER, 1988, p.103).

En términos de Turner (1988), por tanto, la *liminalidad*, al reconfigurar la vida social, expresa ese vínculo colectivo que trasciende la institucionalidad de la estructura social. Ese desprendimiento del *aparato* y la permanencia de la *relación* sugieren la existencia de dos modos de organización al interior de la colectividad. En principio, la *sociedad* en sí, como modo institucional, complejo, organizado, sofisticado y “a menudo jerárquico” (p.102). El segundo modo es la comunión, lo colectivo sin estructurar, la relación intersubjetiva, el lazo social intrínseco, de sujetos indiferenciados, homogéneos, iguales que participan en el ritual. A esta “modalidad de relación social de un ámbito de vida en común”, Turner (1988) le asigna el nombre de *communitas*.

De esta forma, en la *liminalidad*, la sociedad es desprendida momentáneamente para que se exprese la *communitas*. Y en cuanto la *liminalidad* supone el silencio, la humildad y el sometimiento voluntario de los sujetos que pasan a través de ella, Turner (1988) propone que esos valores constituyen la esencia del *communitas* y, por tanto, la razón del lazo social que los vincula. Los participantes del ritual, al atravesar la fase *liminal*, en cierta medida, rememoran la coerción de la *communitas* y, en consecuencia, reconocen o renuevan su papel social. En esa lógica, la vida social es justificada y, simbólicamente, sacralizada durante el proceso ritual.

No solo el jefe en los ritos que estamos examinando tiene que someterse a una autoridad que no es sino la de la comunidad entera, sino también los neófitos en muchos *rites de passage*. Esta comunidad es la depositaria de toda la gama de valores, normas, actitudes, sentimientos y relaciones de la cultura, y sus representantes en los ritos específicos –que pueden variar de un ritual a otro– encarnan la autoridad genérica de la tradición (TURNER, 1988, p.110)

Así, por medio de la fase liminal del ritual y la expresión de la *communitas* a través de ella, los vínculos sociales son reafirmados y los valores específicos de la sociedad son renovados. Por tanto, la comunidad se muestra en el ritual “como un todo, en cuanto unidad homogénea y sin estructurar que está por encima de sus diferencias y contradicciones” (p.99). De esta forma, el ritual reafirma valores, renueva el tejido social y restaura conflictos cíclicamente. Además, canaliza y neutraliza los impulsos negativos individuales. Restringe, de manera efímera, las jerarquías sociales y restaura la *comunidad* que subyace a ellos. En suma, es un vehículo sacralizado de cohesión social.

Por otro lado, la propuesta de Leach (1975) es significativamente distinta. Los rituales, según este antropólogo británico, no consolidan los vínculos sociales que subyacen a la estructura, sino, por el contrario, legitiman las jerarquías de esta. En términos propios, el ritual “representa o describe las relaciones de estatus dentro de la comunidad” (p.196). Como ya se explicó en el párrafo anterior, para Leach (1975), en el caso de los kachin, tanto el orden de los sacrificios, en cuanto estos se realizan primero a los espíritus o *nat* familiares y luego a los de mayor jerarquía, como los animales sacrificados evidencian la estatificación de espíritus y de sujetos en la vida social. Así como existe un *nat* de toda la tierra, en la cosmovisión kachin, existe también un jefe de toda la comunidad, que es una persona distinta con poderes distintos como el acceso a ciertas formas de ritual.

Por otro lado, la relación particular entre forma ritual y estructura social, de acuerdo con la lógica de Leach (1975), se evidencia en la ausencia de una división marcada entre religión y magia o brujería. Según el autor, “la explicación de todos los tipos de actividad ritual es que se hacen ofrendas a los *nat*” (p.199). El ritual, así, es el establecimiento de una relación con lo sobrenatural, es decir, los *nat*. La particularidad del ritual se asocia al tipo de *nat* al que se contacta por medio del ritual. La mayoría de estos suelen ser potencialmente benevolentes cuando se recurre ritualmente a ellos. “Si castigan a los humanos, lo hacen porque los hombres no han cumplido con sus obligaciones rituales” (p.198). Sin embargo, existen algunos *nat* que son comúnmente perniciosos o se recurre a ellos para causar daño a otros, de manera análoga a lo que se suele denominar brujería. Estos espíritus, dentro de la comunidad kachin, son los *Maraw*.

Como señala Leach (1975), tanto los problemas agrícolas como las enfermedades humanas son significados por intervenciones espirituales. Dentro de ellas, una de las últimas alternativas del diagnóstico, en una especie de sistema de descarte, es la mediación de un *Maraw*. Si bien, de acuerdo con Leach (1975), se puede enviar el mal incluso con un pensamiento negativo, los rituales de ofrendas al *Maraw* aseguran la eficacia del daño. Por tanto, si las cosechas continúan mal o una enfermedad se agrava luego de las ofrendas cíclicas a los *nat*, se asume que el origen de la misma es una intervención de estos espíritus negativos llamados *Maraw*. En este escenario, lo que resta es identificar al sujeto maledicente que apeló a estos espíritus y tomar la respectiva venganza.

Más allá de la identificación de las fuerzas sobrenaturales que intervienen en la vida social, el objetivo de Leach (1975) es asociar estas fuerzas con las divisiones de la misma. A manera de ejemplo, se suele asumir entre los kachin que un brujo no es necesariamente un pariente del propio linaje, pues la brujería es hereditaria. Es decir, si una persona se dedica a ese tipo de prácticas, su familia también está *marcada*. Asimismo, debe ser una persona de la propia comunidad, pues las disputas externas suelen implicar la intervención de espíritus *nat* y no de *maraw*. En ese sentido, Leach (1975) encuentra que los sospechosos de brujería son, frecuentemente, los *mayu* o parientes por afinidad. De esta forma, la inserción de entidades espirituales en la vida colectiva kachin, para el autor, un mecanismo para justificar las formas de relación entre individuos como, por ejemplo, el matrimonio.

Si yo estoy casado con una familia *mayu* nueva, es probable que sospeche de ellos y bien puedo sospechar de ellos por brujería; pero si estoy casado con una familia *mayu* antigua, sobre todo con la hija del hermano de mi madre, por lo menos, está tan libre de brujería como mi propia madre. En consecuencia, el matrimonio con la hija del hermano de la madre es un seguro parcial contra la infección de la brujería. (LEACH, 1975, p.202)

De esta forma, dentro del contexto de los kachin, Leach (1975) propone que la apelación a seres espirituales es un sistema ideológico cuya finalidad es describir y legitimar las formas de relación social. Concretamente, para el caso ejemplificado, los imperativos de matrimonio endogámico o de exogamia institucionalizada —en familias ya previamente parientes por afinidad. De esta manera, legitima las relaciones sociales presentes en la colectividad kachin. El sistema ritual, además, justifica las divisiones sociales internas y la existencia de una jerarquía sacralizada. Por tanto, en el ritual, de acuerdo con Leach (1975), “describe las relaciones formales que existen entre personas reales y grupos reales” (p.203) que nacen de la vida social. Permite, asimismo, la justificación de la jerarquía y la continuidad de la rivalidad. Por tanto, es un mecanismo regulatorio de la estructura social.

Como puede notarse, existe una perspectiva no solo diferente sino contraria en las concepciones de Turner (1988) y Leach (1975) en torno al vínculo entre la práctica ritual y el modo de organización social de la colectividad. No obstante, subyace entre ambos una coincidencia significativa: el ritual organiza la vida social. Ya sea para restituir el tejido social o *communitas* en escenarios de conflicto, como propone Turner (1988), o para describir y legitimar las divisiones de la estructura social, como sugiere Leach (1975), existe en ambos una correlación entre las características simbólicas del ritual y los rasgos constitutivos de la colectividad. La pregunta constante en un análisis de la ritualidad dentro de cualquier grupo social o religioso debería discutir si es el rito que instituye la sociedad o solo es un medio que legitima sus conflictos.

En cualquier caso, como demuestran ambos autores, lo innegable es que el análisis ritual es un medio eficaz de comprender la vida social de una colectividad. Precisamente, ese es uno de los objetivos centrales de la presente investigación. Se trata, pues, de aproximarse a una comprensión de la naturaleza del Movimiento Misionero Mundial a partir de la comprensión etnográfica de sus ritos. Más allá de los enfoques distintos en el análisis, no solo Turner (1988) y Leach (1975), sino también Rappaport (2001) y, desde luego, Van Gennep (2008) coinciden en que la vida social e incluso individual se *realiza* en el ritual. Aparentemente, el escenario de una

congregación pentecostal resultaría un ejemplo significativo para continuar verificándolo. Ritos como cánticos, oraciones, *marchas* o *pasos* demostrarán, en los capítulos siguientes, la relación entre las prácticas culturales del Movimiento, la organización social de la congregación, las razones de su expansión y, fundamentalmente, los sentidos que los fieles atribuyen a sus vidas.

1.3 Discusiones sobre pentecostalismo: un estado de la cuestión

Ante todo, como afirma Marzal (2002), América Latina es una *tierra encantada*. Es decir, es un territorio donde conviven el “catolicismo omnipresente”, algunas religiones sincréticas de origen africano o asiático, pervivencias del protestantismo de la Reforma, congregaciones fruto de la hegemonía norteamericana y, principalmente, “el pluriforme evangelismo fruto del intenso proselitismo de las últimas décadas” (p.11). Pese a la tendencia creciente a la secularización en el mundo¹¹, tanto Marzal (2002) como Hernández (2006), coinciden en que el proceso de desencanto de la religión en la mayor parte de la Latinoamérica no se desarrolló completamente (o, en todo caso, no era real hasta el momento de la publicación de sus textos). Lo cierto, al margen de si la secularización en la región se concretó o no, es que América Latina continúa siendo una de las partes del mundo en que la religión persiste como un fenómeno no solo real sino particularmente masivo.

A manera de muestra, de acuerdo con el Informe de Latinobarómetro (2013), realizado a propósito de la elección del primer Papa latinoamericano, existen algunos aspectos importantes en torno a la religión en la región. En principio, el catolicismo se ha reducido en adhesiones, aunque no muy significativamente. Ha pasado de 80% de personas declaradas católicas a un 67% en un periodo de 18 años (Latinobarómetro, 2013, p.4). No obstante, ello no ha significado una declinación de

¹¹ A propósito de la expansión solo relativa de la *secularización*, resulta conveniente ofrecer mayores referencias. Hernández (2006) precisa, en relación con el Perú, que tal proceso no se concretó debido, fundamentalmente a tres factores. El primero consiste en que la industrialización y modernización tecnológica nunca se gestaron como tales en el país. El segundo refiere que el sistema político-burocrático no se consolidó el paso a una sociedad *moderna*, al menos en términos de Weber. Finalmente, ante estas carencias, la ausencia de sentido ante las tragedias de la vida cotidiana no es resuelta ni por las ideologías políticas ni por la creencia en un progreso tecnológico. En dicho escenario de vacíos, de acuerdo con Hernández (2006), la religión continúa siendo en el país el vehículo de sentido a la existencia humana (p.201-203)

la religiosidad, pues la masa de excatólicos, en la mayoría de los casos, ha cambiado de credo, no ha dejado de ser creyente. Únicamente en cuatro países como Uruguay, Nicaragua, Honduras y El Salvador (p.5), el catolicismo representa, al menos en cuanto a un nivel declarativo, a menos del 50% de la población. En el resto de países continúa siendo mayoritario, al menos hasta 2013.

Como ya se indicó, la migración del catolicismo no ha implicado necesariamente un rechazo a la religión sino un cambio de credo. Precisamente en tres de los cuatro países mencionados (Honduras, Nicaragua y El Salvador), el porcentaje de sujetos que se declaran *evangélicos* se ha incrementado hasta bordear el 40% de la población (Latinobarómetro, 2013, p.6). Por tanto, se puede inferir que el apartamiento del catolicismo es directamente proporcional al crecimiento evangélico. Resulta interesante observar que estos tres países son centroamericanos y es, específicamente, de esta parte del continente de donde provienen los principales movimientos religiosos que se han masificado en el Perú en los últimos años. Como veremos más adelante, entre ellos se encuentra el espacio social de nuestra investigación, es decir, el Movimiento Misionero Mundial.

El fenómeno de secularización se observa, casi de forma exclusiva, en el caso de Uruguay, que en 1995 ya evidenciaba solo un 60% de personas declaradas católicas. Para 2013, la cifra se había reducido a solo 41% (p.16). Curiosamente, ello no implicó un incremento del movimiento evangélico, que pasó de 5% a 8%. Al contrario, la población declarada “agnóstica o atea” se incrementó ostensiblemente hasta alcanzar un 38% del total de uruguayos. En ese sentido, de acuerdo con Latinobarómetro (2013), Uruguay sería el único país que, en la región, ha dejado de ser una *tierra encantada* en el sentido de Marzal (2002). En el resto de países, por el contrario, se ha mantenido la población creyente. Solo se ha incrementado la *oferta religiosa* (Hernández, 2006).

Cabe precisar que estas estadísticas (Latinobarómetro, 2013) son solo referenciales. En principio, se trata de un estudio muestral que, evidentemente, no se realiza a toda la población de cada país. Por otro lado, como ya ha señalado Marzal (1988, 2000, 2002, 2004), el problema con las estadísticas de profesión religiosa, aun cuando se trata de censos, es la asignación de categorías generales. ¿Declararse “católico” implica realmente serlo? ¿Pueden agruparse congregaciones bautistas, presbiterianas, pentecostales, adventistas, escatológicas o milenaristas bajo el rótulo único de “evangélicas”? Son solo algunas preguntas que reflejan que, si bien es

importante como indicador referencial, la estadística no va a agotar el problema de la religiosidad en América Latina. Se hace necesaria, sin duda alguna, la reflexión de las ciencias sociales en este fenómeno.

En esa perspectiva, para el caso concreto de esta investigación, se propone un recorrido teórico que aborde los siguientes aspectos. En primer lugar, se desarrolla un panorama a nivel latinoamericano de etnografías que se concentran en el fenómeno denominado *pentecostal*, a manera de estado de la cuestión. Sería imposible dar cuenta de todas, pero la referencia se concentrará en aquellas que muestran enfoques particularmente distintos. Seguidamente, se plantea un ingreso a lo que Marzal (1988) llamaba *complejo mundo evangélico* en el caso peruano. El propósito del mismo es delimitar las categorías de análisis y las preguntas pendientes que el estudio antropológico o sociológico de la religión ha construido y discutido en el tiempo. Finalmente, se arriba al problema directamente: ¿qué se entiende por pentecostalismo en el Perú? ¿Cuáles son los principales enfoques para entender este fenómeno? ¿Se puede hablar de un solo pentecostalismo? Ello permitirá arribar, en definitiva, al caso del Movimiento Misionero Mundial.

1.3.1 El pentecostalismo latinoamericano: enfoques y categorías de análisis

Como se indicó páginas atrás, se consideraba como *pentecostales*, según la clasificación de Marzal (2000), a aquellas congregaciones incluidas dentro del *mundo evangélico* que priorizaban el Pentecostés y la glosolalia. Es decir, a diferencia de las iglesias *evangélicas* propiamente dichas (nacidas en EEUU en el siglo XIX), las pentecostales, también iniciadas en EEUU, se distinguían por creer en un Espíritu Santo que se manifestaba físicamente y, en el plano ritual, por experimentar, a través del Espíritu, *el don de lenguas*. En otras palabras, tal como refiere Marzal (2000), una congregación pentecostal es aquella que comparte los dogmas, prácticas, ética y acaso organización de una iglesia evangélica, pero, además, cree en manifestaciones materiales de lo espiritual y, por medio de ellas, asegura poder “hablar en lenguas que no comprenden, pues vienen de Dios”.

Entre las características principales de las agrupaciones pentecostales, reseñadas por Marzal (1988) en otro de sus textos, sobresalen aspectos dogmáticos, culturales y organizacionales. Entre las creencias, como ya se indicó, sobresale la convicción de un “bautismo en el Espíritu” (p.292), es decir, la manifestación sobrenatural del Espíritu Santo en los fieles y de manera física, visible. En cuanto a ritos, destaca la *glosolalia*, precisada en el párrafo anterior como el *don de lenguas*. Respecto de su organización, Marzal (1988) destaca su origen fundamentalmente estadounidense como una “revitalización religiosa” de las iglesias evangélicas, también enfatiza en que, pese a su tendencia a las divisiones entre pastores, ello no necesariamente supone cambios doctrinales sino solo administrativos.

En ese sentido, si bien Marzal (2000) asocia al pentecostalismo como una congregación emparentada, aunque distinta, del evangelismo estadounidense, de acuerdo con Bastian (1994), una de las características del movimiento o movimientos pentecostales es su heterogeneidad no solo de agrupaciones sino también de procedencias. Para este historiador francés de las religiones, es necesario separar, en principio, al pentecostalismo en América Latina del caso estadounidense. Las congregaciones pentecostales que conocemos actualmente en el Perú no tienen en su mayoría, de acuerdo con Bastian (1994), un origen norteamericano, a diferencia de los *evangelismos*. Surgen en Latinoamérica de manera prácticamente espontánea y, antes de hablar de un movimiento pentecostal único, para el autor, se trata de una congregación básicamente regional.

Si el movimiento “evangélico” se caracterizaba por su “norteamericanización”, los pentecostales, en cambio, se difundían, con pocas excepciones, mediante la labor de predicadores latinoamericanos, de origen social humilde, semianalfabetos y autodidactos. Con su exuberancia, la espontaneidad de sus oraciones, la glosolalia, los cantos rítmicos, los gritos de exaltación religiosa y la ausencia de ornato en sus templos, el culto pentecostal parecía ser la expresión de una auténtica religiosidad popular latinoamericana, surgida en el seno de sectores sociales miserables. (BASTIAN, 1994, p.211)

De esta definición, que destaca por su carácter exógeno y distante respecto del fenómeno observado, se puede deducir que el *pentecostalismo* latinoamericano es, ante todo, autóctono. Como se verá más adelante, a excepción de las Asambleas de Dios, de origen norteamericano y expansión casi mundial, la mayoría de movimientos pentecostales han surgido en América Latina. En segundo lugar, para Bastian (1994), existe una marcada asociación entre el surgimiento del pentecostalismo y un estado de limitaciones educativas y socioeconómicas. Es, a decir del autor, en la conjunción de escasez e ignorancia en que este fenómeno alcanza notoriedad. Finalmente, la exterioridad de su ritualidad constituye, para el autor, otro rasgo fundamental de los

grupos pentecostales, como muestra de un culto esencialmente popular típico de la región.

Entre las principales congregaciones pentecostales de origen latinoamericano, de acuerdo con Bastian (1994), sobresalen algunas iglesias de gran envergadura en países como México, Brasil, Argentina e incluso el Perú. En primer lugar, en cuanto a antigüedad, el autor refiere el caso de la iglesia “Luz del Mundo” en México (p.248). Fundada por el predicador Eusebio González, quien adoptaría el nombre de “Aarón” como restaurador de la iglesia primitiva. Hacia 1926 inició dicha congregación que persiste hasta la actualidad. Hoy en día esta iglesia cuenta con presencia efectiva en una veintena de países, además de incursiones políticas a nivel de la ciudad de Guadalajara.

En segundo lugar, sobresale el caso de Brasil. El inicio del abrumador fenómeno pentecostal brasileño (Barrera, 2010) puede consignarse en la obra iniciada por el predicador Manuel de Mello. En 1956, este expastor de las Asambleas de Dios funda la Iglesia “Brasil para Cristo”. Dicha congregación alcanza en poco tiempo un éxito religioso avasallador. Teniendo como vehículo proselitista a la radio y como mensaje fundamental a la curación física por la fe, dicho predicador superó a inicios de los noventa la brecha del millón de fieles (Barrera, 2010) y, en cierta medida, constituyó el precedente para los nuevos cultos pentecostales que surgirían en Brasil algunas décadas después.

Entre estas nuevas iglesias brasileñas, en principio, se puede mencionar a la Iglesia Pentecostal Dios es Amor, estudiada por Barrera (2013) y caracterizada por una compleja organización jerárquica y corporativa, a la manera de una institución empresarial, desarrolla un culto de orientación a la sanación física y a la prosperidad económica. Esta estructura corporativa, además del propio mensaje de la congregación, permitieron la expansión de la iglesia a distintas regiones del mundo. Entre ellas se encuentra el Perú, cuya presencia fue estudiada por Hernández (1994, 2006).

Por su parte, según Bastian (1994), el caso más destacado del poderoso pentecostalismo brasileño está representado por el predicador Edir Macedo. Este excomerciante funda en 1977 la Iglesia Universal del Reino de Dios en Río de Janeiro, que se convertiría en la congregación brasileña de crecimiento más explosivo en corto tiempo. Poseedora de una cadena de televisión internacional y

con presencia en decenas de países del orbe, la iglesia del *obispo Macedo* es, actualmente, una de las más exitosas en población y recursos del pentecostalismo a nivel de la región. Es conocida por sus programas internacionales *Pare de Sufrir* y, en el caso del Perú, existe bajo la denominación de Comunidad Cristiana del Espíritu Santo. De acuerdo con Bastian (1994), el fenómeno Macedo representa una combinación acertada de “religión popular, mesianismo, tecnología y negocios” (p.250) que, evidentemente, ha significado una exitosa utilización de los medios masivos de comunicación.

Además de México y Brasil, es destacable el caso de Argentina. Si bien representa numéricamente una expansión menor que las realidades de los países anteriormente expuestos, de acuerdo con Renold (2011), un fenómeno a destacar resulta la Iglesia Evangélica Misionera Argentina (IEMA). Según este antropólogo argentino, se trata de una congregación fundada por una pareja de predicadores, José María y Mabel Silvestri, en 1984. Situada por el autor entre las iglesias *neopentecostales* (p.19), esta congregación ha empleado el Canal Luz como medio principal de difusión y, aunque sus adeptos son una población menor en comparación con las monumentales congregaciones brasileñas, representa un interesante ejemplo de cómo el empleo de medios masivos de comunicación puede traducirse en un crecimiento poblacional en corto plazo. Inclusive en el caso de un país con tendencia a la secularización como Argentina.

Por último, en cuanto a estudios etnográficos sobre congregaciones pentecostales a nivel latinoamericano, es preciso mencionar el caso de Huff Jr. (2014) y sus trabajos en El Salvador. En este país, de acuerdo con el autor, el pentecostalismo ha crecido significativamente en las últimas décadas. Principalmente, según propone Huff Jr. (2014), una de las razones de esa expansión se concentra en la contribución de estas congregaciones al bienestar social de la población. A propósito de ello, el autor explica cómo las iglesias pentecostales funcionan en El Salvador como una entidad pública que ofrece asistencia social, no solo a sus miembros, sino a las comunidades en general. A manera de ejemplo, se enfatiza en el papel mediador de estas congregaciones en la conformación de redes de cooperación y desarrollo social, en beneficio de la población de ese país.

Otro caso particular a destacar lo constituye el trabajo de Brodwin (2003) en torno a la presencia de comunidades pentecostales entre los migrantes haitianos en la isla venezolana de Guadalupe. De acuerdo con el autor, el culto pentecostal constituye

una forma efectiva de consolación personal frente a escenarios adversos como la marginalidad y el desplazamiento, como consecuencia de la condición de refugiados. Así, a través de la rigurosidad ética, la manifestación del espíritu y la búsqueda incesante de salvación, los haitianos que residen en Venezuela encuentran en la religión pentecostal, de acuerdo con Brodwin (2003), una alternativa para constituirse como comunidad real en un país que les resulta ajeno sino hostil.

Por último, es preciso mencionar el caso desarrollado por Kray (2002) en el caso de las comunidades pentecostales en el Yucatán mexicano. Sobre la base de la teoría de Giddens sobre la identidad, la autora reflexiona acerca de la constitución de un yo pentecostal como parte de la búsqueda de experiencias religiosas diversas, rasgo relevante de la postmodernidad. Ante un contexto de crisis política y fomento de la nacionalidad, las narrativas de vida pentecostales, de acuerdo con Kray (2002) se convirtieron en una posibilidad de constituirse como sujetos únicos en un escenario que tendía a lo colectivo y acaso a la homogeneidad. Ello fue posible, según la autora, gracias a la ética disciplinaria, el espíritu ortodoxo y la formación de una colectividad moral pentecostal.

A manera de resumen, resulta fundamental, en cuanto al fenómeno del pentecostalismo latinoamericano, la precisión de tres premisas generales. En primer lugar, las primeras iglesias autodenominadas con este rótulo se iniciaron en Norteamérica y constituyen, por ser las fundadoras, a doctrina *ortodoxa, tradicional* o *clásica* dentro de este universo. Está representado, fundamentalmente, por las Asambleas de Dios, presentes en los cinco continentes del mundo. En segundo lugar, el grueso de congregaciones pentecostales son, particularmente *autóctonas*, es decir, originarias de la región. Entre las matrices pentecostales de América, sobresalen por número de templos, fieles, recursos y medios de comunicación las iglesias brasileñas y centroamericanas. La mayoría de estas cuenta con presencia en el Perú. Finalmente, además de estas congregaciones masivas y poderosas, existen estudios sobre Latinoamérica, principalmente provenientes de Estados Unidos, que abordan de manera particular las distintas implicancias de la presencia pentecostal en América, aunque en congregaciones poco numerosas.

1.3.2 El “complejo mundo evangélico” peruano: antecedentes y desafíos

De acuerdo con Marzal (2002), la religión es un “sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente a la vida” (p.27). De ello se desprende, como ya se adelantó en páginas anteriores, la coexistencia de cinco dimensiones esenciales de toda religión: la creencia, el rito, la organización social, la ética y el sentimiento individual. En consecuencia, un estudio antropológico de este fenómeno debería, necesariamente, sino explorar las cinco variables, al menos considerarlas como componentes del hecho religioso.

Bajo este concepto, hasta cierto punto inclusivo¹², las agrupaciones religiosas en el Perú se dividirían en una mayoría católica, agrupaciones cristianas no católicas y agrupaciones no cristianas. No obstante, dicha clasificación se centraría únicamente en dos de las cinco dimensiones: la *creencia* y el *rito*. El problema taxonómico se agrava si se tiene en cuenta que en los estudios oficiales, como señala el propio Marzal (2000), se usa, por ejemplo, el término *evangélico*, indistintamente, para aludir a congregaciones bautistas, metodistas, pentecostales, adventistas, presbiterianas, mormonas o de *testigos de Jehová*. En ese sentido, la dicotomía entre cristianismo católico y no católico, más allá de su trasfondo pluralista, no satisfaría la precisión de una clasificación de este diverso escenario religioso.

En esa lógica, el propio Marzal (2000) propone una clasificación en la que distinto cuatro tipos de iglesias evangélicas en el Perú (ver cuadro N°1). Las primeras, con una exigua presencia en nuestro país, son las congregaciones *trasplantadas*. Con ellas se alude a aquellas iglesias nacidas con la Reforma protestante en el siglo XVI y que llegaron al Perú con la inmigración de europeos, principalmente anglicanos en el siglo XIX. Estas congregaciones son particularmente minoritarias en el país, debido a que no hacen proselitismo y se restringe al culto solo a nivel de colonias en nuestro país. De acuerdo con el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2016), entre las iglesias *trasplantadas* se puede mencionar a la Iglesia Anglicana del Perú (N°17) y a la Iglesia Evangélica Luterana del Perú

¹² A diferencia de lo propuesto por Durkheim (1968), Geertz (1988) y Eliade (1981), la definición de Marzal (2002) no llega a ser completamente inclusiva. Esto se explica en cuanto presupone la existencia de lo *divino* para que un sistema de creencias sea concebido como religión, a diferencia de los estudios sociales previos que suelen contentarse con el concepto de lo *sagrado*. Desde el punto de vista de Marzal (2002), las congregaciones budistas, por ejemplo, no encajarían en la definición de religiones y, como también señala en otro texto (1988) serían más familiares al concepto de *grupos místicos*.

(N°46). Marzal (2000) enfatiza en la distinción entre estas iglesias y las *evangélicas* provenientes de Estados Unidos, de origen muy posterior.

El segundo gran grupo corresponde, justamente, a las llamadas *iglesias evangélicas* propiamente dichas (Marzal, 2000). Con ellas se alude a las congregaciones formadas en el Perú por misioneros norteamericanos entre finales del siglo XIX y, sobre todo, inicios del siglo XX. Según Marzal (2000), la fundación, en principio clandestina, de la primera congregación evangélica se remonta al Callao en 1890. Favorecidos por la libertad de culto concedida por la reforma constitucional de 1915, citada por Marzal (1995), se funda en 1922 la Iglesia Evangélica Peruana. Con el paso de las décadas, además de los metodistas y la IEP, se sumaron numerosas congregaciones y formaron el Concilio Nacional Evangélico, que en la actualidad constituye la principal asociación de iglesias cristianas no católicas del país.

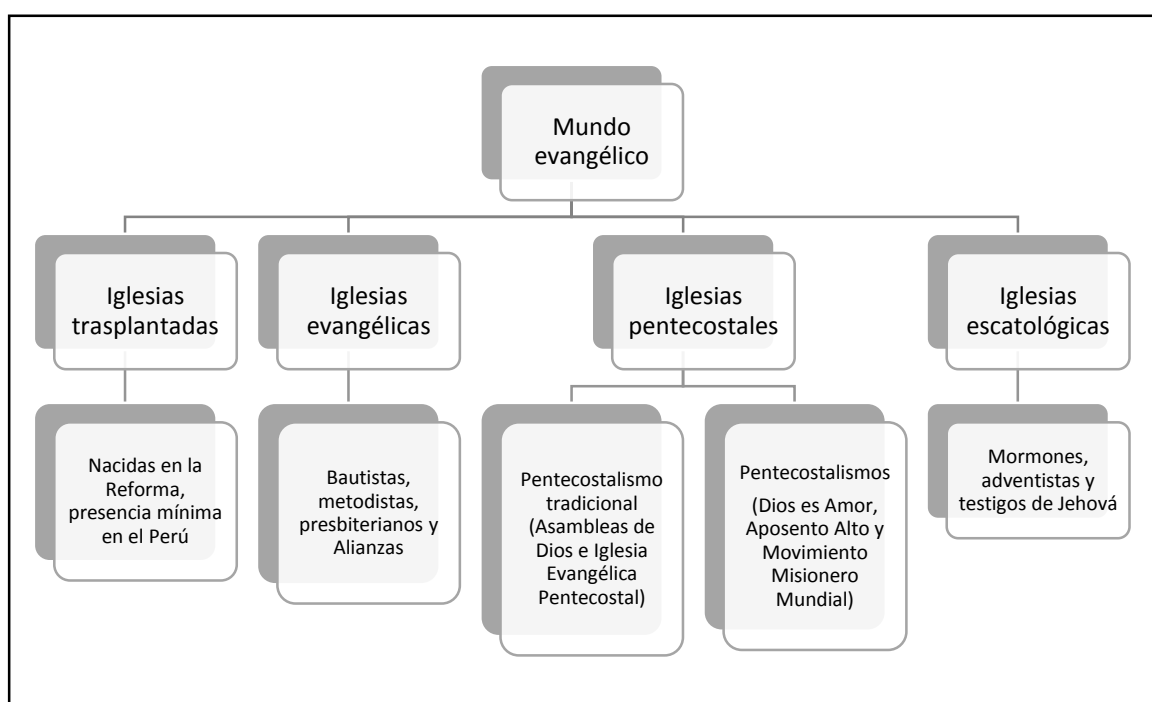
Si bien representan una heterogeneidad significativa, para Marzal (2000), existen elementos comunes notorios entre estas iglesias. En principio, “suponen la *sola fides* y *sola Scriptura*” (p.35), es decir, la salvación únicamente por la gracia de la fe y la existencia de un solo texto fundamental, la biblia. Además, de acuerdo con Marzal (2000), se caracterizan, desde el aspecto ritual, por el énfasis en la conversión personal, la comunión constante, el bautismo y la celebración de la cena. En cuanto a la organización, resalta el pago de diezmos como contribución obligatoria y el proselitismo intenso como forma de evangelización –de ahí que suelen identificarse genéricamente, en el uso común, como *evangélicos*-. Finalmente, en cuanto a la ética y el sentimiento, se suelen caracterizar, de acuerdo con Marzal (2000) por el puritanismo, es decir, la tendencia extremadamente rigurosa a la moralidad.

El tercer grupo, para Marzal (2000), es el que reúne a las iglesias llamadas *pentecostales*. Como esta denominación ya fue anticipada en el párrafo anterior y será desarrollada en el siguiente apartado, bastará con decir que, de acuerdo con el autor, surgen en Estados Unidos en los primeros años del siglo XX y se extienden al Perú décadas después. En cuanto a aspectos doctrinales, según Marzal (2000), estas iglesias comparten con las *evangélicas* la mayor parte de sus creencias y ritos. Sin embargo, el autor enfatiza en que toda congregación *pentecostal* se caracteriza por la creencia en “un Pentecostés continuo y en un Espíritu Santo que sana y se manifiesta en la *glosolalia*” (p.36). En esa lógica, aunque aparenta pecar de generalista, una iglesia *pentecostal* sería una iglesia *evangélica* particular que se diferencia de las demás debido a su creencia en la *sanación* física por medio de la

acción espiritual, la presencia continua del Espíritu Santo y su manifestación real por medio de la *capacidad de hablar en lenguas*.

Finalmente, la cuarta categoría está integrada, de acuerdo con Marzal (2000), por las *iglesias escatológicas*. Entre ellas, destacan los adventistas, testigos de Jehová y mormones. Según el autor, las tres congregaciones comparten la creencia común en la inminencia del fin del mundo. A diferencia de los pentecostales, que son reconocidos por el Concilio Nacional Evangélico, las iglesias *escatológicas* son puestas en duda por esta organización, en cuanto afirman que ellas no aceptan la divinidad plena de Jesús. Las tres congregaciones citadas fueron iniciativas individuales originadas entre 1830 y 1870 en Estados Unidos y, aunque son muy distintas entre sí, según Marzal (2000), comparten el proselitismo intenso ante la venida de *los últimos días*.

Cuadro N°1: El complejo mundo evangélico, según Marzal



Fuente: Elaboración propia

Si bien esta clasificación dentro de la antropología de la religión peruana resulta prácticamente canónica debido a la relevancia de Marzal (1988, 1995, 2000, 2002, 2004) en los estudios sobre religión en nuestro país, ha habido intentos significativos de reformulación. Entre ellos destaca el replanteamiento sugerido por Hernández

(2006), quien propone una “combinación de tipologías de estas nuevas institucionalidades” (p.207) que enfoque el fenómeno desde una perspectiva más diversa. Así, cuestiona el carácter genérico de la denominación *nuevas iglesias* que plantea Marzal (1988) y desarrolla un modelo de clasificación que involucra criterios como la representatividad sociológica de la congregación, su antigüedad, su apertura o sectarismo, sus condiciones socioeconómicas o culturales, etc.

Hay asociaciones religiosas nuevas y no tan nuevas; sectarias y no sectarias; cristianas y no cristianas: dentro del cristianismo no católico, un protestantismo histórico y otro de tipo evangelical, y al interior de este, una alternativa fundamentalista y una no fundamentalista (HERNÁNDEZ, 2006, p.207).

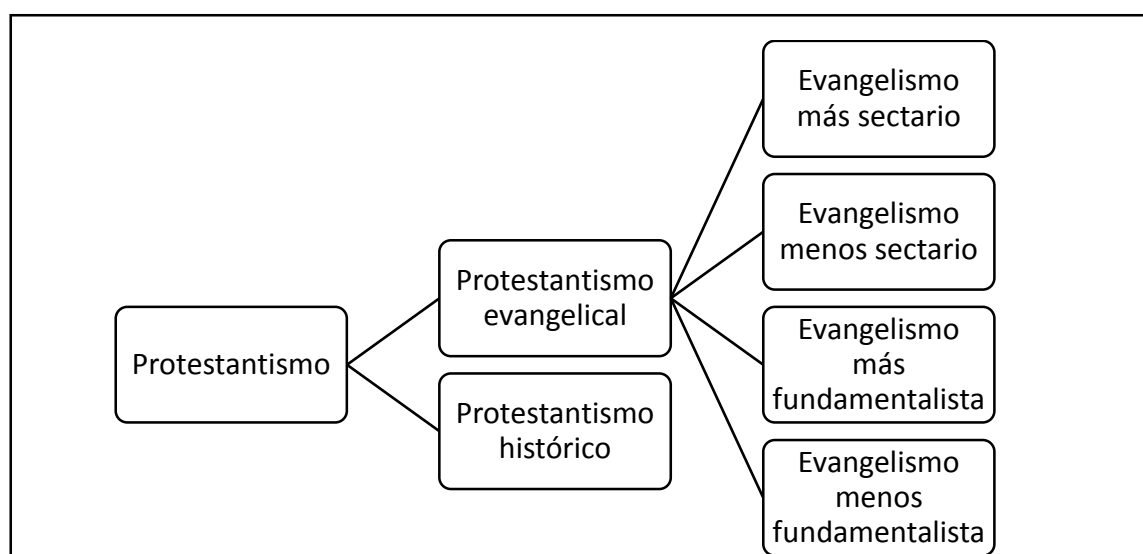
En esa lógica, Hernández (2006) coincide con Marzal (2000) al afirmar que existen, dentro del mundo evangélico dos grandes eclosiones: el *protestantismo histórico* (lo que Marzal llamaba *iglesias trasplantadas*) y el *protestantismo evangelical*. Respecto de estas últimas, la diferencia con su predecesor es que Hernández (2006) reúne bajo la categoría *evangelical* tanto a las llamadas *evangélicas* como a las *pentecostales*. Además, profundiza en la caracterización previa de estas, pues destaca como rasgo esencial al “énfasis en la degradación de la naturaleza humana por el pecado, que se supera por la fe personal en Cristo, una gracia que Dios da solo a quien él quiere” (p.208). Es decir, Hernández (2006) consigna a la gracia de la fe como superadora del pecado original, lo que indirectamente desplaza a los *sacramentos* como vía a la salvación (ver cuadro N°2).

Otra de las características que, en cierta medida, reflejan la profundización que Hernández (2006) hace de la clasificación de Marzal (2000) es la “creencia en el retorno de Cristo como hecho próximo” (p.209). Un acontecimiento que implica la necesidad de *predicación intensa de la palabra* como medio para la promoción de la fe que, en tanto es la única vía de salvación, representa la alternativa del hombre ante la venida inminente de Cristo. Nótese que, si bien aluden al mismo fenómeno, *predicación intensa* (Hernández, 2006) y *proselitismo* (Marzal, 2000) no designan lo mismo. Por un lado, hablar de predicación supone un énfasis en el *medio*, es decir, el mensaje que se predica. Hablar de proselitismo, por el contrario, enfatiza en los *finés*, lo que supone menor relevancia en el mensaje, frente al fin de *ganar adeptos*. Además de la convergencia de *evangélicos* y *pentecostales* en una misma categoría y el desarrollo más complejo de la caracterización de esta, otro rasgo de la clasificación de Hernández (2006) es la construcción de escalas de *fundamentalismo* y *sectarismo*. En otros términos, antes que establecer una taxonomía rígida de congregaciones religiosas, el autor propone una concepción más dinámica que sitúa

a las iglesias como *más o menos sectarias*, o *más o menos fundamentalistas*. Para ello, Hernández (2006) define al fundamentalismo como una tendencia dentro del *evangelismo* a establecer “verdades fundamentales” (p.209) que asume como la recta interpretación de las Escrituras. Considerando que, para estas iglesias, el mundo se encuentra *cerca del fin*, resulta indispensable una *conversión* que asegure la salvación efectiva del ser humano.

El efecto inmediato de esta *conversión*, expresada en una ética rigurosa, sería, para Hernández (2006) el *sectarismo*. Con este término se entiende a la tendencia a “la separación o particularidad de su misión” (p.210). En otras palabras, una congregación muestra tendencia al sectarismo cuando se asume con *acceso especial* a las verdades de fe y, por tanto, a los dones de salvación. De ello se deduce su conducta hacia la separación, pues suelen compartir la concepción de que su salvación se encuentra, hasta cierto punto, asegurada por la pertenencia al movimiento. Por tanto, en palabras de Hernández (2006), la tendencia al sectarismo supone la identificación como *elite religiosa*.

Cuadro N°2: Clasificación del *protestantismo* peruano, según Hernández



Fuente: Elaboración propia

En resumen, más allá de las divergencias en sus formas de clasificación, tanto Marzal (2000) como Hernández (2006) coinciden en que existe una eclosión evangélica en las últimas décadas. El primero de ellos atribuye como factores que la desencadenaron principalmente al “intenso proselitismo de las nuevas iglesias y

sectas” (Marzal, 1995, p.366) y “las lógicas múltiples y contradictorias de la postmodernidad” (p.367). En términos sencillos, el mundo evangélico se expande debido a las campañas de estas iglesias y a la crisis existencial del individuo, que experimenta un desencantamiento de la tradición. Hernández (2006), por su parte, opta por enfatizar en los efectos del pluralismo que promueve la tolerancia por la diversidad. Esta, al trasladarse al campo religioso, se traduce en la constitución de un *mercado abierto* (p.199) que favorece la práctica de diferentes credos y las migraciones entre ellos.

De esta forma, más allá de que actualmente sea imposible predecir si *complejo mundo evangélico* (Marzal, 1988) rebasará al *catolicismo omnipresente* (Marzal, 2000), lo cierto es que la expansión del primero es relevante. Y ello no acontece solo en el aumento del número de fieles, sino en el número de congregaciones. Actualmente, según los registros oficiales (Ministerio de Justicia, 2016), existen 85 congregaciones oficiales en el Perú. La mayoría de ellas cuenta con templos en distintas regiones del país. De ellas, al menos 60 se asocian al mundo evangélico. Muchas de ellas, además, cuentan con presencia en medios de comunicación y redes sociales. Si bien el Perú continúa siendo uno de los países más católicos de la región (Latinobarómetro, 2013), definitivamente, hoy en día no se puede comprender el espectro religioso peruano sin tener en cuenta a este fenómeno denominado *evangelismo*, sea de iglesias evangélicas propiamente dichas o de las llamadas *pentecostales*.

1.3.3 ¿Pentecostalismo o pentecostalismos en el Perú?

Antes de explorar en el panorama pentecostal peruano, sería conveniente recordar que, ante todo, el pentecostalismo se caracteriza, según Bastian (1994), por ser una eclosión de movimientos antes que una iglesia cohesionada. En ese sentido, si bien existen elementos comunes entre este complejo de congregaciones, puede inferirse que el pentecostalismo peruano no es uniforme, sino que representa una confluencia de agrupaciones. Algunas de ellas constituyen la proyección de iglesias de otros países de la región, principalmente Brasil o algunos países de Centroamérica. Otras, en su defecto, son iglesias básicamente peruanas, como el caso de El Aposento Alto (Palencia, 2004).

Un tercer caso son las iglesias que, si bien fueron fundadas en el extranjero, han tenido un desarrollo significativo en el Perú, al punto de que este país se convierta en uno de sus ejes organizativos. Entre ellas destaca, sin duda, la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial, objeto de la presente investigación etnográfica. Como se verá más adelante, el Movimiento nace en Puerto Rico, es importado al Perú por iniciativa de un predicador cubano, se desarrolla de manera exponencial en el país, se funda aquí una cadena televisora y el Perú termina por convertirse en uno de sus centros religiosos más importantes.

Considerando la heterogeneidad del concepto *pentecostal* en el *complejo mundo evangélico* peruano (Marzal, 1988), con el fin de aproximarse a una definición general del mismo, se ha decidido recurrir a un autor que, ante todo, ha investigado específicamente a estas iglesias. A diferencia de Marzal, Harold Hernández (1994, 2006) desarrolla su definición de pentecostalismo, no sobre la base de estudios anteriores concentrados no necesariamente en el Perú. Por el contrario, su definición es resultado de su etnografía sobre la Iglesia Pentecostal Dios es Amor (1994). Sin embargo, en cuanto esta congregación no es ni la iglesia pentecostal fundacional, la más ortodoxa ni tampoco la más representativa, solo se asumirá como un punto de partida. Así, para Hernández (2006):

Se trata de una espiritualidad que insiste en las experiencias del llamado bautismo y los dones del Espíritu Santo; y, sobre todo, en las sanidades y beneficios económicos (teología de la prosperidad) producidos supuestamente por Dios que se alcanzan en cultos esencialmente entusiásticos (p.211).

Como puede notarse, tres elementos caracterizan al *pentecostalismo*, dentro de la propuesta de Hernández (2006). En principio, se trata de una *espiritualidad*, antes que de una iglesia. Es decir, su doctrina se centra en las manifestaciones espirituales extrasensoriales, a diferencia del resto de congregaciones del *evangelismo*. En segundo lugar, la acción espiritual, para Hernández (2006) se evidencia en forma concreta a través de la prosperidad material, ya sea de salud física como de beneficios económicos. Finalmente, en cuanto a la ritualidad, el *pentecostalismo* destaca, para el autor, por la existencia de festividad y entusiasmo en sus reuniones, como el baile, el canto y la música de ritmo popular.

Resulta necesario aclarar que se trata de una definición aplicable, principalmente, para el caso de la congregación brasileña que Hernández (1994) estudió y, por tanto, no necesariamente se podría movilizar en otras congregaciones llamadas también

pentecostales. Sin embargo, es útil como un punto de partida no solo para dilucidar las características básicas de este movimiento (o movimientos) y, asimismo, para evaluar en qué medida existe un tratamiento exógeno del fenómeno. En efecto, el pentecostalismo peruano no se reduce a la Iglesia Pentecostal Dios es Amor ni tampoco a la provisión de salud y dinero. No obstante, estos son rasgos que suelen aparecer en buena parte de congregaciones pentecostales y, por ello, es importante tenerlas en cuenta para contrastarlas con lo que se obtenga en el *campo*.

De acuerdo con el Registro Nacional de Entidades y Confesiones Religiosas (Ministerio de Justicia, 2016), existen 9 congregaciones que, al menos en el nombre, incluyen la palabra Pentecostés, Pentecostal o sus variantes. Sin embargo, ello no implica que sean realmente 9. Precisamente, si contamos que templos como Emmanuel, Agua Viva o las propias Asambleas de Dios no incluyen dicha palabra en su denominación, pese a estar entre las congregaciones pentecostales más importantes, podemos inferir que el número sería significativamente mayor. Si, además, consideramos que cada una de estas iglesias cuenta con una gran cantidad de templos, se puede deducir que se trata de movimientos mucho más representativos en el espectro religioso peruano.

Entre las iglesias pentecostales más importantes se encuentran, en principio, las Asambleas de Dios. Esta congregación peruana, surgida en Estados Unidos a inicios del siglo XX, representa, por decirlo de algún modo, al llamado *pentecostalismo tradicional* o *pentecostalismo ortodoxo* (Marzal, 2002). Una segunda vertiente representativa es la Iglesia Evangélica Pentecostal, surgida en el Perú, como una derivación de las Asambleas de Dios en 1959 (Espinar, 2004). Ambas se caracterizan por asumir, más allá del cisma de los años cincuenta, una doctrina esencialmente similar y representar la ortodoxia de los movimientos pentecostales en nuestro país.

Precisamente, un estudio respecto de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Ayacucho (Espinar, 2004) evidencia que las razones de su presencia masiva y cohesionada se encuentran en tres elementos: su cuerpo de creencias, las prácticas éticas y, principalmente, en conformar lo que el autor denomina *comunidad de culto*. Así, para Espinar (2004), “más allá de las formas de organización, cargos y funciones, lo que define el pentecostalismo es ser una comunidad cultural, una comunidad fraternal de oración y alabanza” (p.319). Es decir, la explicación de la permanencia de esta iglesia como preservadora de la *fe pentecostal* radica, antes que en la particularidad de las

creencias, en el carácter comunitario de sus ritos y los lazos sociales que estos crean en sus miembros.

Específicamente, en el caso de la ritualidad, Espinar (2004) destaca la expresividad peculiar de los sentimientos religiosos en los momentos de oración y la exaltación colectiva en los momentos de alabanza como ejemplos de este carácter ritual comunitario. Así, la efusividad y alegría desbordantes se convierten en rasgos que definen la identidad de sus miembros y su pertenencia a un mismo *cuerpo espiritual*. Así, la emotividad como imperativo y *habitus religioso* (Bourdieu, 2009), se convierten en el signo distintivo de la congregación pentecostal ayacuchana, dentro de lo establecido por Espinar (2004) en su experiencia etnográfica.

Lo que define y diferencia al pentecostalismo de las demás agrupaciones evangélicas es el ser una comunidad cultural, en la que las expresiones rituales y los discursos religiosos están fuertemente vinculados a una experiencia emocional marcada por la acción y posesión del Espíritu Santo en los fieles. Esta experiencia posee componentes emotivos que orientan y confirman la vida del creyente en los espacios donde realizan sus vidas con otros (ESPINAR, 2004, p.342)

De esta forma, confluyen la creencia en el Espíritu Santo, como entidad viva, móvil y de manifestación constante, propia de las congregaciones pentecostales, y un componente emocional que se asume como efecto de la misma. Ambas configurarían la existencia de ese *habitus* pentecostal que vincula, dentro del espacio religioso, a los fieles de la iglesia con valores comunes, disposiciones hacia las mismas prácticas y un esquema de conducta similar en su vida cotidiana. Ello, para Espinar (2004) constituye una de las razones fundamentales de su fuerte ortodoxia, su carácter cohesionado y, principalmente, su relevancia dentro del panorama pentecostal peruano.

Distinto es el escenario de las iglesias provenientes de Brasil. Entre ellas, puede considerarse a la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Se trata, de acuerdo con Hernández (2006), de una congregación surgida en los años sesenta en Sao Paulo, a partir de la iniciativa del misionero David Miranda. Llegó al Perú a fines de los ochenta, con un mensaje “mágico-ritualista” (p.212) y una tendencia sectaria respecto de las iglesias del Concilio Nacional Evangélico. Con un proselitismo dirigido a captar miembros de todas las iglesias, incluso entre los propios pentecostales, esta congregación alcanzó un crecimiento abrumador en poco tiempo.

Dentro de su mensaje, según Hernández (2006), destacan la solución urgente de problemas de salud y la providencia de beneficios económicos. Además de ello, dentro de su sistema de creencias, destaca la aceptación y temor a la brujería, pues los fieles de esta iglesia “no solo creen en ella sino que la *padecen*” (p.213). Las enfermedades son concebidas, en esta congregación, como productos de la brujería y solo sanables, por tanto, por la acción espiritual sobre el cuerpo. La relevancia de la salud en esta congregación se evidencia en el hecho de que muchos de los que asisten a sus templos, de acuerdo con Hernández (1994), lo hacen solo por la búsqueda de sanación y no por aspectos de seguimiento doctrinal.

Entre las características específicas de esta *espiritualidad* destacan cuatro dimensiones identificadas por Hernández (1994). Así, el autor destaca que se trata de una iglesia *puritana* (los males del hombre son efecto del pecado), *demonista* (la intervención del mal es frecuente, y causa la enfermedad y la pobreza), *entusiástica* (la expulsión de demonios y la sanación son experimentadas mediante la exaltación del ánimo) y, finalmente, *fundamentalista* (el mundo está en crisis y solo la conversión puede liberar al hombre). En ese sentido, la manifestación material de la acción espiritual en aspectos concretos de la vida humana se muestra, para Hernández (2006) como la razón principal de su masividad.

El éxito en términos de crecimiento no se encuentra en lo aparentemente ajeno y extraño de su doctrina o en la simple oferta de una nueva institución y experiencias, sino en que ofrece la posibilidad de la experiencia y el acceso directo a Dios con el apoyo del lenguaje de la religiosidad popular, orientando su experiencia a la solución de los problemas espirituales, morales y aun económicos que aquejan al hombre (HERNÁNDEZ, 2006, p.214)

Un tercer grupo está conformado por las iglesias pentecostales nacidas en el Perú en las últimas décadas. Entre ellas, destaca el caso de la congregación pentecostal “El Aposento Alto” (Palencia, 2004). En su acercamiento etnográfico a esta iglesia, el autor la consigna dentro de lo que denomina *pentecostalismo hemiderno*, es decir, un “movimiento de avivamiento que integra en forma compleja y dinámica lo precedente y lo actual” (p.354). Es decir, se trata de un movimiento pentecostal hasta cierto punto híbrido, que combina la tradición del *pentecostalismo ortodoxo* con algunas reinterpretaciones contemporáneas. Sin embargo, prioriza entre sus características el elemento *festivo*, es decir, la producción de experiencias y expresiones exponenciales en la emotividad de sus cultos.

En cuanto a la historia de este movimiento pentecostal peruano, Palencia (2000) señala que fue fundado a comienzos de la década del 70 por Pablo Mamani, pastor metodista limeño. No obstante, su expansión se desarrolló hacia finales de los 80 con la mediación del expastor de las Asambleas de Dios, Alberto Santana. Desde esos años hasta la actualidad, realizan sus cultos en un monumental templo ubicado en la avenida Túpac Amaru, en Independencia. Y, aunque esto no es consignado en la etnografía de Palencia (2004), desde inicios de este siglo desarrollan un proselitismo intenso a través de programas de televisión y de una radioemisora propia, llamada Radio Fe – 1220AM.

Según Palencia (2004), a diferencia del pentecostalismo *ortodoxo*, que suele admitir la existencia de un mundo en crisis y, por tanto, la necesidad imperiosa del *apartamiento del mundo* y la *conversión estricta*, el cuerpo doctrinal de El Aposento Alto es significativamente distinto. Predica, según el autor, la *transformación de la sociedad*. Ello puede explicarse en el hecho de que su líder, Alberto Santana, participara en las elecciones presidenciales de 2001 entre las filas del Partido Aprista (Palencia, 2004). De acuerdo con el autor, Santana aseguraba que “Dios le había dicho que esté presente en el Congreso para ser *sal y luz*, y para construir una sociedad más justa” (p.359).

Finalmente, Palencia (2004) concluye que esta congregación comparte con el pentecostalismo clásico el carácter festivo de sus jornadas culturales. Ello se evidencia en la continua manifestación de *hierofanías* (Eliade, 1981) que constituyen, antes que un hecho sobrenatural, un modo de vida de la congregación. De esta forma, al compartir la exaltación del ánimo y la recurrencia de la emotividad, los miembros de esta iglesia buscan satisfacer necesidades y desarrollar motivaciones fuertes hacia una afectividad particular. De este modo, para Palencia (2004), la congregación de El Aposento Alto, movimiento pentecostal peruano, es una comunidad *festiva*, que “vive su propio tiempo, ritmo y efecto” (p.370). En sí, se trata de una comunidad emocional antes que moral, entusiasta antes que doctrinal.

Por otro lado, como se verá más adelante, el Movimiento Misionero Mundial es una congregación de origen portorriqueño extendida ampliamente en el Perú. En cuanto a estudios previos a nivel nacional, solo se cuenta a una tesis de pregrado elaborada por Kling (2015) sobre el Movimiento en la zona de Chanchamayo. No obstante, el abordaje es significativamente distinto al propuesto en esta investigación. Su objetivo es, ante todo, analizar los *discursos oficiales* de la iglesia en cuanto a los roles de

género. Es decir, deconstruir las ideas socializadas de *hombre* y *mujer* tanto en la prédica como en la pedagogía de la iglesia. Si bien hay un acercamiento a la doctrina y la ritualidad, este se describe a manera de situar el espacio cultural analizado y no como propósito central de la etnografía. No obstante, constituye la primera aproximación al MMM en el Perú desde la antropología y vale la pena considerarla en este recuento del fenómeno pentecostal nacional.

CAPÍTULO II

EL PROCESO DE LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Aproximarse al estudio antropológico de la religión, como se expuso en el capítulo anterior, supone ingresar a un universo de divergencias teóricas y metodológicas. En medio de estos problemas de categorización y cuantificación, señalados desde las reflexiones clásicas de Marzal (1988, 1995, 2000, 2002, 2004), existe una numerosa congregación que puede clasificarse dentro del mundo *pentecostal*, pero es autodenominada por sus miembros como simplemente *crisiana*: el Movimiento Misionero Mundial. Más allá de “labelizaciones” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995), se trata de una colectividad de crecimiento abrumador, tanto en número de fieles, en posesión de medios de comunicación e, inclusive, en participación en asuntos políticos. Es, por decir lo menos, una iglesia y una organización social poderosa.

La pregunta inmediata y, por tanto evidente, es *quiénes son, qué hacen y qué tienen de particular*. Aparentemente, se trata de una interrogante de respuesta sencilla. Sin embargo, como asegura Guber (2011), “son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir” (p.16). En esa lógica, resulta imprescindible explicar lo que los métodos de los censos y los problemas categoriales de la teoría no son capaces de abordar completamente. Para ello, en definitiva, es necesario un *contacto significativo* no solo con los actores sociales –los *hermanos* en este caso- sino con el universo simbólico en el que ellos interpretan su cotidianidad. En resumen, se debe partir del contacto con los actores para acercarse a la comprensión de quiénes son ellos, es decir, se debe recurrir a la etnografía.

Si tomamos como presupuesto el hecho ya desarrollado desde Durkheim (1968) de que la religión es “el sistema solidario de creencias y prácticas” (p.47) que vinculan a una colectividad denominada *iglesia* con lo que esta entiende por *cosas sagradas*, lo que hace una congregación religiosa es realizar prácticas específicas que reproducen sus sistemas de creencias. Como estas prácticas son constantes,

rigurosamente realizadas y, en cierta forma, condensan las creencias y valores del grupo, dentro de la concepción planteada por Turner (1988), pueden ser denominadas como *rituales* o *acciones rituales*. Concretamente, para el presente estudio, pretendemos acercarnos, a partir de estos *rituales*, previamente identificados y analizados, al sistema simbólico del Movimiento Misionero Mundial y, por extensión, a las razones de su masividad.

Con este fin, el presente capítulo constituye una revisión crítica a nuestra propia propuesta de etnografía, que parta del planteamiento de las inquietudes que pretende clarificar esta investigación a los detalles, limitaciones y aquellas circunstancias o situaciones límite que reenfocaron, en el camino, la naturaleza de la misma. En principio, se detalla y justifica la problematización, objetivos e hipótesis de trabajo con las que se ingresó al *campo* y cómo fueron cambiando con los ingresos y retornos de él. En las páginas siguientes, se explica la concepción de etnografía que, en cierto modo, sirvió como marco de referencia para plantear las formas de recolección y registro de los datos. Precisamente, después, se detallan las técnicas e instrumentos empleados. Luego, se desarrolla el proceso de la etnografía, las etapas del trabajo, los puntos de inflexión en el mismo, los momentos en que se comenzaba a desistir... Finalmente, se explican las limitaciones que se tuvo a lo largo del trabajo de campo y se anticipan las limitaciones que presentarán nuestros hallazgos.

2.1 Preguntas, objetivos e hipótesis de investigación

Como se ha intentado explicar, el propósito del presente estudio es comprender qué hacen, cómo lo hacen y cómo entienden lo que hacen los miembros del Movimiento Misionero Mundial, concretamente en el templo de Pueblo Libre. Asumimos, dentro de lo que propone Turner (1988), que lo que se hace cada semana en el templo es poner en práctica distintas formas de su ritualidad. A partir de ello, este estudio se concentra en el análisis de dichas formas de acciones rituales como medio para comprender el sistema simbólico que comparten los miembros de esta congregación y, de manera secundaria, las razones de su pertenencia, permanencia y ligazón a ella. En ese sentido, las preguntas de investigación que pretendemos absolver al final de la misma son las siguientes:

- ¿Cuáles son y cómo son las prácticas rituales propias del Movimiento Misionero Mundial como congregación religiosa?
- ¿Qué rasgos distintivos del sistema simbólico de esta congregación se reproducen en su ritualidad cotidiana?
- ¿Puede ser la ritualidad particular de este grupo un factor determinante de su crecimiento poblacional y significativa presencia en el movimiento evangélico peruano?
- ¿Qué otros factores, además de la ritualidad, podrían explicar no solo la conversión si no la permanencia de sus fieles al interior de la congregación?

Sin embargo, como se explicará más adelante, este no fue el propósito inicial de la misma. En las primeras visitas a la congregación, se supuso que la permanencia de los fieles a esta se debía a factores identitarios y que estos se reproducían en los distintos rituales que ellos ponían en práctica. Desde el punto de vista teórico –y acaso desde el sentido común- resultaba una hipótesis viable. Sin embargo, la presencia continua en el *campo* permitió observar que, en primer lugar, los rituales no necesariamente se practican con fines identitarios. Además, la conversación frecuente con los hermanos y pastores informantes evidenció que las fronteras simbólicas (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995) que delimitan la identidad de los miembros son tan elásticas que, eventualmente, se muestran como inexistentes para ellos.

En consecuencia, si tanto en el discurso como en la práctica, la categoría *identidad* era difícilmente aplicable a los fenómenos que se observaba en la iglesia, tal vez era necesario reenfocar la propuesta misma. De analizar los rituales como reproducción de la identidad del Movimiento Misionero Mundial se pasó a una alternativa de análisis, acaso menos ambiciosa pero sí más verosímil: la descripción densa (Geertz, 1988) de los rituales mismos. Si existen elementos que pueden explicar por qué cerca de 150 personas de diferente edad, sexo y nivel socioeconómico congregan rigurosamente en un templo particular, dichas razones debían encontrarse en la conducta de estas personas y no en categorías abstractas elucubradas por el investigador. Definitivamente, no excluimos la posibilidad de abordar el caso de esta iglesia desde la compleja y fecunda teoría sobre identidad. Sin embargo, para este caso, dicha opción se vio desestimada.

En esa lógica, la presente investigación se enfoca, mediante un acercamiento etnográfico, en describir, interpretar y explicar los rituales de dicha la comunidad religiosa analizada, a fin de acceder, a través de ellos, al universo significativo que comparten sus miembros. No obstante, si bien no son los objetivos centrales de este estudio, es necesario comprender otros componentes relevantes de la iglesia como su organización social y los presupuestos doctrinales que comparten. Aun así, el propósito es un estudio riguroso de la ritualidad de la congregación. Como organización metodológica, se enuncian a continuación los objetivos explícitos a los que pretendemos llegar con esta etnografía, de manera que se articulen con nuestras preguntas de investigación.

- Describir y analizar las prácticas rituales propias del Movimiento Misionero Mundial como congregación religiosa.
- Identificar los elementos del sistema simbólico de la congregación que se reproducen en su ritualidad cotidiana.
- Analizar las relaciones existentes entre la ritualidad particular de este grupo, su crecimiento como congregación y su relevancia dentro del movimiento evangélico peruano.
- Explicar los factores que motivan no solo la conversión sino la permanencia de los fieles al interior de la congregación.

Como puede notarse, el presente estudio pretende analizar la conducta ritual de los miembros del Movimiento Misionero Mundial. Si bien se ha recogido y se incluirá, hasta cierto punto, información personal de los fieles que hemos tenido como informantes, reconstruir sus historias de vida no es el propósito central del trabajo. Definitivamente, es necesario comprender el corpus de creencias socializadas en esta iglesia, pero, enfatizamos, la finalidad de esta investigación es el análisis del comportamiento religioso, entendido como práctica ritual (Turner, 1988). En ese sentido, nuestra principal estrategia metodológica supone la articulación entre observación participante y entrevistas no dirigidas con nuestros informantes. Sin embargo, entre ambas, priorizamos la observación, pues se está convencido de que solo la exposición constante a las prácticas de este grupo religioso permitirá acercarse a la complejidad de su universo simbólico.

2.2 Consideraciones sobre la etnografía

Creemos, hasta este punto de la propuesta de investigación, haber dejado en claro la necesidad de emplear el método etnográfico como única forma posible de comprender en toda su complejidad la ritualidad del grupo religioso analizado. Sin embargo, frente a este escenario, la primera duda que experimentamos es cómo entender y abordar dicho método. ¿Es la etnografía realmente la mejor alternativa para acercarse al Movimiento Misionero Mundial? ¿Puede este método garantizar que lo que se ha observado, analizado o comprendido constituye, en efecto, la ritualidad de dicha iglesia? ¿Hasta qué punto nuestras observaciones coinciden con la mirada del actor social? ¿En qué medida *hemos visto* lo que describimos o *suponemos* que lo hemos visto? Debido a estas inquietudes, se propone tomar como punto de partida a algunas concepciones específicas de lo que es o debe ser un trabajo etnográfico.

Asumiendo que el resultado final de una investigación etnográfica no es “el punto de vista del nativo” que proponía Malinowski (1986, p.41) ni, en definitiva, una sencilla “interpretación de segundo orden” como sugería Geertz (1988, p.16), resulta necesario buscar alternativas distintas a las tradicionales para aproximarse a los límites de esta opción metodológica. Debido a esta dificultad inicial, optamos por retomar dos textos que, hasta cierto punto, dialogan en la concepción del método que pretendemos desarrollar. En esa línea, movilizamos la noción de etnografía como diálogo resultante de “una relación social de campo” en Guber (2011, p.18), pero, además, como un método que supone “mantener cierta distancia y objetividad” (Bernard, 1995, p.137).

De esta forma, se propone intentar una convivencia entre la proximidad, en cierta medida, empática con los actores sociales estudiados y una pretensión constante de objetividad en las apreciaciones. Dicha tarea podría entenderse como ambiciosa y acaso inabordable. Sin embargo, representa un justo medio ideal que podría garantizar, en cierta forma, la cercanía de nuestras apreciaciones con lo que el propio actor social, único protagonista de su sistema cultural, concibe de sus prácticas. En esa lógica, la presente etnografía reconoce, como afirma Guber (2011), que una buena descripción de un espacio cultural –en este caso, el grupo religioso– “es aquella que no lo malinterpreta, es decir, que no incurre en interpretaciones etnocéntricas” (p.13). En términos simples, esta etnografía evita cualquier

desplazamiento del punto de vista del actor social en favor de la posición del investigador.

Sin embargo, ello no supone un abordaje inocente de los fenómenos estudiados, enfocado estrictamente en el testimonio del sujeto y no en la interpretación coherente del etnógrafo. Al contrario, como afirma Bernard (1995), estamos convencidos de que el presente trabajo supone lo que el autor denomina “un abordaje realista” (p.105). En otras palabras, la presente investigación toma por eje a un problema específico que se orienta al objetivo de analizar la ritualidad del Movimiento Misionero Mundial. En ese sentido, desde una mirada ética hacia el espacio religioso estudiado, no podemos negar la importancia del diálogo con los testimonios de los fieles. Sin embargo, creemos que es necesaria una observación minuciosa y participativa que discuta con la recopilación testimonial. De esta forma, nos aproximamos a ese punto medio entre la transferencia discursiva hacia el informante y la imposición de nuestras convicciones como investigador. En palabras de Guber (2011):

En suma las etnografías no solo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la "realidad de la acción humana" (p.15).

Esta es, en suma, la propuesta etnográfica que trazamos en el siguiente estudio. Durante el período del trabajo de campo, sucedieron condiciones que facilitaron ciertas formas de entendimiento y empatía entre el investigador y los actores sociales observados. Sin embargo, a través de técnicas específicas y cuidadosamente aplicadas en la recolección de datos (o testimonios), se ha tratado no de limitar sino de reorientar los vínculos con el espacio estudiado y construir una imparcialidad tentativa en la enunciación de esta etnografía. Se ha intentado desenvolver vínculos entre la orientación al punto de vista del actor social y la recolección rigurosa de evidencias específicas por parte del investigador. No negamos que la posibilidad de trasposición de datos e interpretaciones es muchas veces inevitable. No obstante, el presente estudio intenta un diálogo entre esta pretensión de neutralidad y los lazos con los actores sociales. Una etnografía polifónica se muestra, en suma, como lo que pretendemos lograr.

En dicho razonamiento radica la propuesta metodológica de este estudio. Se pretende, a través de la mirada etnográfica, aproximarse a la comprensión de los rituales y, por medio de ella, a las estructuras significativas (Geertz, 1988) de los fieles y líderes religiosos del Movimiento Misionero Mundial. Para acceder a ellas,

registramos los rituales observados al interior del templo en cada visita de campo realizada. Además, recopilaremos los *testimonios* de los asistentes y pastores de la iglesia, a través de entrevistas no dirigidas y la observación participante en los cultos de su templo ubicado en Pueblo Libre. En esa lógica, a través del empleo de estas técnicas, intentamos deconstruir ese universo significativo que comparten los asistentes a esta iglesia pentecostal y, de manera extensiva, comprender las razones de su pertenencia y rigurosidad ética al interior de la misma.

2.3 Técnicas e instrumentos de investigación

Considerando que, como afirma Bernard (1995), la **observación participante** es “el fundamento de la antropología cultural” (p.137), es la técnica que hemos aplicado en mayor medida a lo largo del presente trabajo etnográfico. El objetivo de su empleo fue combinar distintos procedimientos como la observación misma, conversaciones espontáneas, participación en los rituales, contribución en las colectas de ofrendas y demás prácticas que permitan aproximarse lo más posible al espacio cultural analizado. De manera progresiva, conforme se pudo establecer lazos con los miembros del Movimiento Misionero Mundial, comenzamos a incorporarnos a las acciones rituales que dicho grupo pone en práctica en su cotidianidad. Evidentemente, como se explicará más adelante, virar de una “observación llana” a una “observación realmente participativa” (Bernard, 1995,138) supuso una paciencia clerical y algunas semanas de intentos infructuosos. No obstante, demostraremos que se llegó a observar participativamente.

Si quisiéramos explicar qué se hizo cuando *se estuvo en el campo*, habría que reconocer que, en un primer momento, solo se asistió y se observó, aún con ojos etnocéntricos, la ritualidad de la iglesia. Básicamente, se asistía al culto, se registraban algunas partes importantes del mismo y se tomaban apuntes en una libreta pequeña que se llevaba siempre en el bolsillo. Inmediatamente después de la visita, se procedía al registro minucioso de todo lo observado, lo oído y lo que se creyó entender. Todo ello dentro de la tradicional separación entre hechos, testimonios e impresiones que se proponía desde los estudios de Malinowski (1986). En un comienzo, las notas de campo fueron breves, sin un hilo conductor claro y, hasta cierto punto, contradictorias entre sí. Con el paso de las semanas, se pudo reenfocar el registro a una plantilla coherente con el problema que abordamos en la

investigación hasta realizar verdaderas sistematizaciones de información en las visitas finales.

Cada una de las visitas realizadas fue registrada tanto en audio como a través de una transcripción comentada en las notas de campo. Durante la estadía en el templo, se intentó realizar todas las actividades rituales que se me eran permitidas en mi condición de visitante, pues algunas estaban reservadas a los miembros. Por ejemplo, se participó siempre de los *momentos de oración*, se cantaron las canciones de *alabanza* y de *adoración* como lo hacían los demás hermanos, se contribuyó con ofrendas en cada uno de los cultos asistidos, se consumió bebidas, bocadillos y almuerzos expendidos por la iglesia. Se participó de una “parrillada” para recaudar fondos para la congregación. Se acompañó los rituales de motivación económica, que detallaremos en el último capítulo. Se levantó la mano cuando se debía levantar, se bajó la cabeza cuando hubo que hacerlo, se postró de rodillas cuando se tuvo que hacer, se cerró los ojos cuando hubo que cerrarlos, se *pasó al altar* cuando fue estrictamente necesario experimentarlo...

En líneas generales, creemos que se logró, en gran manera, una presencia significativa al interior de la comunidad. En todo momento, se contó con la autorización del pastor principal de la iglesia, presbítero que identificamos como “Willy”, para la realización de la presente investigación. Si bien los informantes estaban al tanto de que era un investigador social, siempre fui visto como un “hermano curioso que se va a convertir” o como “una persona que no ha descubierto que, si viene al templo, es porque Dios lo está atrayendo para sí”. A pesar de que el contacto significativo solo se consolidó con un número limitado de hermanos, estamos convencidos de que fue suficiente para aproximarse con cierta solidez a la comprensión de la ritualidad de este templo. A manera de ejemplo, el anexo 3 detalla un modelo de la guía de registro etnográfico orientado a los fines de la presente investigación. No en todos los casos se empleó rigurosamente dicha ficha de registro, pero sí constituye un marco de referencia que permitió orientar, luego de las primeras semanas exploratorias, la atención de nuestra observación.

Por otro lado, la segunda técnica fundamental aplicada en el presente estudio fue la **entrevista en profundidad**. Siguiendo la clasificación propuesta por Bernard (1995), se empleó las denominadas “entrevistas informales” y las “entrevistas no estructuradas” (p.209). Sin embargo, en una ocasión específica, concretamente cuando se tuvo que dialogar con el presbítero de la congregación el último día de sus

funciones a cargo de la iglesia, se empleó una “entrevista semi-estructurada”, es decir, se tuvo una guía de preguntas mucho más definida. La razón del empleo de estas distintas formas de acceso a la información cualitativa fue la clase de informante con la que se dialogó y, sobre todo, la disponibilidad de este para colaborar con nuestra investigación. Por ejemplo, cuando se trató de *hermanos* con los que se conversaba continuamente, casi en todas las visitas realizadas, se empleó “entrevistas informales”.

En líneas generales, se puede afirmar que, debido a la naturaleza de la investigación misma y, sobre todo, a las condiciones de acceso a la información que se tuvo en el *campo*, se empleó uno u otro tipo de entrevista. Particularmente, de la conversación espontánea, resultado del contacto con nuestros informantes, tan frecuente al punto de que la familiaridad y cordialidad de nuestro trato les hizo olvidar que estaban frente a un investigador, se obtuvieron los hallazgos más significativos. Como afirma Bernard (1995), los informantes también mienten. Muchos de ellos performan sus historias de vida en cuanto la expresión pública del *testimonio* constituye una práctica institucionalizada al interior de la congregación. En ese sentido, acceder a la historia de su conversión o su “bautismo en el Espíritu” fue relativamente sencillo, pero lograr que un hermano con trayectoria o un pastor de la congregación explique el sentido de una práctica fue particularmente difícil.

Se realizaron, a lo largo de los meses que duró el trabajo de campo, más de 20 entrevistas de distinta complejidad y duración. En cuanto a entrevistas semi-estructuradas, solo se realizaron dos: a los dos presbíteros de la iglesia, a quienes se les realizó preguntas específicas orientadas a la explicación de la organización social del templo, algunos aspectos del cuerpo doctrinal y los fines de rituales específicos. Asimismo, para el caso de los miembros de la iglesia, a diferencia de los pastores, se empleó entrevistas no estructuradas. En algunos casos se tuvo una pauta referencial; sin embargo, se trató más de momentos en que se solicitó al hermano que “se nos comparta cómo llegó a la iglesia” o “cómo aceptó a Cristo”. Sobre la base de esa pregunta inicial, claramente planificada por el investigador, se organizó el diálogo donde las posiciones de entrevistador y entrevistado fueron claras y asumidas por ambos interlocutores. El anexo 3 evidencia las distintas guías de preguntas (una definida, la otra referencial) para ambos tipos de entrevista.

No obstante la existencia de estas guías de preguntas, en la práctica misma del trabajo de campo, sucedió que la información más relevante se obtuvo a través de

conversaciones con *hermanos* al salir del templo. Era frecuente que, al finalizar los cultos, en el patio de la iglesia surgieran conversaciones donde, voluntariamente, los hermanos con los que ya sostenía cierta cordialidad me preguntaban “qué cosas no había entendido y quería saber”. En ese sentido, la recolección testimonial más importante provino de lo que Bernard (1995) llamaría “entrevistas informales”. Justamente, de esa espontaneidad, de esa franqueza que se lograba en esos momentos en que, rota la institucionalidad del *testimonio*, los hermanos comenzaban a comentarme sus historias de vida y sus percepciones de la iglesia abiertamente, se obtuvo la información que permitió aproximarme aún más a la comprensión de las prácticas rituales de esta congregación.

En las primeras semanas, prácticamente no se pudo concretar ningún tipo de entrevista. Apenas se logró observar y, relativamente, participar de los cultos del *Movimiento*. Aproximadamente dos meses después, cuando ya *había sido visto* por la mayoría de miembros “como alguien que empezaba a asistir regularmente”, fue posible acceder a conversar directamente con ellos. En principio, la iniciativa provino de ellos como una forma de invitación a continuar asistiendo. Se pudo evidenciar, como se analizará en capítulos siguientes, que el *testimonio* constituye un medio eficaz para promover la continuidad de los hermanos que comienzan a familiarizarse con la iglesia. La lógica es sencilla y práctica: “Dios hizo cosas significativas en mi vida: las puede hacer en la tuya”.

Es necesario considerar que los *hermanos* miembros del Movimiento Misionero Mundial asisten al templo, prácticamente, la semana completa. Debido a ello, se pudo abarcar todos los días de la semana, en diferentes períodos, a lo largo del trabajo de campo. Para ser más claros, no hubo un solo día de la semana en que no se haya asistido a la iglesia de Pueblo Libre. Sin embargo, no se logró sostener la misma frecuencia de asistencia al templo que en el caso de un miembro oficial del mismo. No obstante estas limitaciones tanto de muestra como de continuidad, creemos que el contacto con la ritualidad de la congregación y los testimonios de sus miembros permite orientar el presente trabajo a los objetivos trazados inicialmente.

Se realizaron visitas periódicamente, los días martes, miércoles, jueves, viernes, sábados y domingos al templo del Movimiento. Como se explicará más adelante, no se *eligió* literalmente dicha sede, pues no fue la primera alternativa de selección. Sin embargo, las facilidades de acceso tanto al local por su ubicación como a los

miembros por su afabilidad, permitió un acercamiento mayor y más continuo a la congregación, a fin de captar las diferentes interpretaciones que los fieles se hacen de su universo ritual. En el intervalo que duró el trabajo de campo, se realizaron más de 30 visitas a dicha congregación. Desafortunadamente, siempre es posible que, al finalizar el período del estudio, aún queden algunas preguntas sin responder. Sin embargo, es importante limitar y dirigir nuestros hallazgos a los objetivos de esta investigación. En ese sentido, como se verá al final del trabajo, podremos afirmar que estos objetivos fueron cumplidos.

2.4 Las fuentes de consulta

Para efectos de la presente investigación, se ha considerado dos clases de fuentes: las documentales y las orales. Con el término asignado a las primeras, nos referimos concretamente a las publicaciones de la congregación a las que se tuvo acceso. Desafortunadamente, por cierto hermetismo que existe en el Movimiento con respecto a los asuntos económicos, solo se sabe, por referencias de los pastores, de la existencia de padrones de miembros y balances de ingresos de la iglesia. Sin embargo, no se ha podido revisar dichos documentos. En ese sentido, la información documental se reduce a la conjunción entre el libro fundamental en la formación doctrinal de todo miembro del Movimiento y las revistas oficiales que esta congregación difunde a nivel nacional.

El “libro de doctrina”

Se trata de un texto breve, dividido en 25 lecciones, que tiene por finalidad, según el propio documento, permitir que el *recién convertido* pueda “conocer y comprender mejor su nueva vida en Cristo, como también las doctrinas, normas y reglas bíblicas que gobernarán esa nueva vida” (Ortiz, 1980, p.4). Básicamente, el texto aborda las verdades fundamentales que conformarán el cuerpo doctrinal de la congregación y que el nuevo creyente debe profesar. Además, el reglamento de la iglesia que este tendrá que internalizar. Es importante afirmar que este texto no está destinado a una lectura individual y aislada. Al contrario, está orientado a ser impartido a través de clases específicas en la iglesia. Es decir, se trata de un documento que supone la mediación institucional de la congregación.

El contenido de esta publicación se puede clasificar en *verdades de fe* (la unicidad de Dios, la salvación, los dones, la sanidad, la condenación, la venida de Dios), *normatividad ritual* (la oración, el bautismo, los sacramentos, la reverencia), *ética religiosa* (la santidad, la disciplina, la tentación) y *aspectos organizativos* (la iglesia local, los colaboradores, los miembros, las actividades locales). Es preciso indicar que esta subdivisión de los contenidos del llamado “libro de doctrina” no está planteada en el texto mismo, pero es la organización que se suele proponer en las clases que de esta se realizan al interior de la iglesia. En cada una de las 25 lecciones destacan las constantes referencias a la biblia como recurso argumentativo que refuerza la legitimidad de dichas enseñanzas.

En cuanto a aspectos materiales, se trata de una publicación sencilla, rudimentaria en su edición, pero simbólicamente relevante al interior de la comunidad. Se expende en todas las iglesias del Movimiento Misionero Mundial. Tiene un precio de 7 soles y se suele recomendar su lectura como parte de la formación de un “aspirante a miembro de la iglesia”. Como se verá más adelante, la palabra *doctrina* es muy recurrente en los discursos de la congregación. Precisamente, esta *doctrina* está condensada en dicho libro, aunque no se limita a él, pues, según sostiene el pastor “Willy”, presbítero de la iglesia de Pueblo Libre, “la doctrina es todo el libro de la Biblia, los 66 libros que la conforman. Si quisieras que te lo diga en pocas palabras la doctrina es seguir las enseñanzas de Jesús que están en el total de libros de la Biblia”. Sin embargo, contar con el texto de Instrucciones permite organizar ese contenido total en algunas lecciones específicas que permiten al hermano acoplarse a los principios de esta congregación.

La revista Impacto Evangelístico

Se trata de una publicación mensual editada tanto en inglés como en español. Es, según la propia revista, “una publicación oficial del Movimiento Misionero Mundial”. Tiene una extensión aproximada de 68 páginas en alta calidad de impresión y en papel cuché. Pese a ello, su precio es de 1.50 y, como ocurrió en mi caso, muchas veces se obsequia a los *hermanos* que son nuevos en la congregación. Si consideramos el bajo costo y que la única publicidad que contiene esta revista es de los medios de comunicación que administra la propia iglesia (Bethel TV, MMM app), se puede inferir que los costos de su edición son asumidos casi en su integridad por esta. Sus canales de distribución son los propios templos. Los hermanos saben que

dicha revista llega a la iglesia de Pueblo aproximadamente hacia la mitad del mes y la adquieren, según afirman, con satisfacción.

“Alberto”

Cuando llega la revista nos gozamos, no solo porque hay información importante que todo cristiano debe conocer, sino porque casi no cuesta nada. La iglesia no gana dinero con esta revista. Es más, la sostiene con su propio presupuesto. Por eso nosotros compramos más de una, porque es una oportunidad que el Movimiento nos da de poder llevar su palabra al mundo. Muchas veces si tú le regalas una biblia a alguien que no conoce a Dios, te escucha pero no la lee. En cambio, si le das una revista tan bonita e interesante como esta, así no quiera saber nada de Dios, leyendo cosas sobre ciencia que también hay en la revista, terminando aprendiendo más de él. La idea es comprar más de una, si Dios lo permite, para usarla como forma de evangelización.

Como puede observarse, los miembros de la congregación son conscientes de la utilidad de la revista como medio de proselitismo religioso. En ese sentido, debido a su bajo costo, asumen el compromiso de su adquisición periódica. De acuerdo con el pastor “Marcos”, reciben unos 500 ejemplares mensuales y, “casi siempre se venden, pero a veces la iglesia asume los que quedan para no estar devolviéndolos”. La finalidad *evangelizadora* de esta publicación se ve favorecida por el carácter no estrictamente doctrinal o bíblico de la misma. Además de información de la iglesia o su doctrina, se encuentran, en porcentajes significativos, artículos de actualidad, política internacional, divulgaciones científicas. Si bien el enfoque está asociado a la doctrina y, más aun, a la ética rigurosa y conservadora de la iglesia, una revisión de cuatro ejemplares de meses distintos evidencia que esta publicación no es estrictamente religiosa (ver cuadro N°3).

Cuadro N°3: Contenido de la revista *Impacto Evangelístico*

SECCIÓN	CONTENIDO	EXTENSIÓN
Portada	Artículos de divulgación que son presentados en la portada de la revista.	10 páginas en promedio
Actualidad	Artículos sobre asuntos políticos o científicos, desde un enfoque claramente moralista.	6 páginas en promedio

Entrevista	Generalmente a una autoridad internacional de la iglesia sobre asuntos de esta.	4 páginas en promedio
Cultura	Temas sobre música cristiana, literatura cristiana, etc.	6 páginas en promedio
Héroe de la fe	Semblanza sobre un personaje significativo de la historia del cristianismo protestante.	4 páginas en promedio
Historias de vida	Testimonio de la acción divina en una familia específica del Movimiento.	6 páginas en promedio
Devocional	Pedagogía de la doctrina de la iglesia en artículos breves	4 páginas en promedio
Eventos	Conferencias, jornadas, convenciones, encuentros de la iglesia en distintos lugares del mundo.	16 a 20 páginas en promedio

Fuente: Elaboración propia

Ambos textos (libro y revista) constituyen fuentes documentales significativas en la presente investigación, debido a su fácil acceso, utilidad del contenido y, principalmente, a la relevancia de estas al interior de la congregación. Ante muchas preguntas formuladas a nuestros informantes, las respuestas se remitían a estas fuentes mediante frases como “lee el libro de doctrina y encontrarás eso”, “consulta la lección X del libro de doctrina”, “la doctrina nos enseña que”, “justo la revista del mes pasado decía que”, entre otras. Podría afirmarse, sin temor a caer en un error de simplificación, que el libro de doctrina es la segunda fuente más referida después de la biblia. Aunque con mucha menor relevancia, la revista Impacto Evangelístico sería la tercera de ellas.

2.5 Los informantes

Nuestro segundo tipo de fuente, y acaso el más importante, son los informantes. De acuerdo con Bernard (1995), un informante es aquella persona cuya información resulta “clave” para la investigación etnográfica. En esa lógica, es preciso comentar que, para el autor, la pertinencia de la elección de informantes no radica en que sea estadísticamente significativa, sino cualitativamente relevante para los fines de la investigación. “Debemos seleccionar informantes por su competencia y no por su representatividad” (Bernard, 1995, p.166). En ese sentido, un buen informante sería aquel que muestra una gran predisposición al diálogo constante con el investigador y, a la vez, posee realmente la información que se espera de él como parte relevante del espacio estudiado.

En esa lógica, podría afirmar que se tuvo acceso a tres clases de informantes, a quienes designaremos mediante seudónimos¹³. Los primeros son, desde luego, *las autoridades del templo* donde se desarrolló la presente experiencia etnográfica. Concretamente, se entrevistó a los dos presbíteros que ocuparon el cargo de pastor principal de la iglesia de Pueblo Libre durante el tiempo en que se estuvo *en el campo*. Como se detallará más adelante, el período de la presente etnografía (noviembre 2016 – abril 2017) coincidió con la transición entre el presbiterio del pastor “Willy” al del pastor “Marcos”. Inclusive, como se verá más adelante, se participó del *culto especial* donde se anunció dicha sustitución. Además, se conversó en algunas ocasiones con “Felipe”, quien es pastor también, pero cumple la función de auxiliar en la congregación hasta que reciba el “llamado” a una iglesia propia.

El segundo tipo de informantes fueron los *miembros de gran accesibilidad*. Con esa denominación, me refiero a aquellos hermanos que, con el paso de las semanas, se fueron acercando a conversar espontáneamente con el etnógrafo sobre su participación en la iglesia. Pese a que estaban al tanto de que era un investigador social, para ellos, mi presencia era una manifestación de la “voluntad de Dios para con mi vida”. Dentro del sistema simbólico de ellos, *yo creía* que venía por mis objetivos propios, pero *en realidad lo hacía porque Dios tenía un plan conmigo*. Con

¹³ Debido a que tanto los pastores como los propios miembros que cumplieron el rol de informantes compartieron información personal, preferimos optar por el seudónimo como forma de respetar tanto la privacidad de los fieles como la buena voluntad con la que proporcionaron sus testimonios. Además, consideramos poco relevante el nombre completo de los hermanos, pues lo más importante para la presente etnografía fue el contacto que se tuvo con ellos y la apertura que mostraron para observar sus cultos.

estos informantes, debido a su afabilidad, se llegó no solo a sostener entrevistas, sino que se establecieron relaciones de cordialidad, confianza, compañerismo, acaso amistad. Se acercaban a saludarme, me preguntaban cómo me había sentido, me buscaban con la mirada al final de los cultos, me regalaban separadores para la biblia pequeña que uno de ellos también me regaló. Cuando mi trabajo de campo terminó y dejé de ir algunos días, se pusieron en contacto conmigo y tuve que asistir nuevamente *de visita*. Se trata, básicamente, de “Alberto”, “Oscar” y “Eugenio”.

Finalmente, un tercer grupo de informantes fueron los que se eligieron porque eran las personas que, con el contacto en el *campo*, se dedujo que era particularmente necesario entrevistar. Son los miembros más antiguos en la iglesia o los responsables de subdivisiones específicas en la organización de la misma. Participaban frecuentemente en la dirección de algunos rituales, tenían cargos o, sencillamente, eran más activos en la iglesia. Eran los primeros en levantar la mano cuando se requería de algún compromiso con alguna actividad. Pero, más allá del entusiasmo, eran miembros con significativa experiencia, funciones importantes o signos distintivos de relevancia al interior de la congregación. Eran “Blanca”, “Daniel” y “Tito”. Dentro de este grupo, también podría considerar a “Luis”, quien no necesariamente coincide con las condiciones de representar un cargo o ser el más comprometido. Todo lo contrario: es el hermano anciano que *tiene la serenidad del que ya sabe lo que está ocurriendo*.

2.6 Descripción de los informantes

Pastor “Willy”:

Es un hombre de unos 55 años de edad, de mediana estatura, cabello cano y lentes pronunciados. Natural de Lima, de padre cajamarquino y madre trujillana. Fue presbítero del templo de Pueblo Libre y director del Seminario ELIM de ese distrito durante cuatro años y ocho meses. Antes de ello, fue presbítero también en Chimbote y, desde el mes de marzo de 2017, lo es en San Juan de Lurigancho. *“Todo es por la voluntad de Dios, yo solo obedezco”*, asegura. Según contó como testimonio personal, él se *convirtió al Señor* cuando era relativamente joven, pero su esposa no lo hacía. Inclusive, cuando había vigiliass o reuniones hasta muy tarde en el templo,

ella iba a buscarlo porque “*no creía que podía pasar tanto tiempo de su vida en la iglesia*”. Ante la enfermedad de su hijo, ambos decidieron *seguir al Señor*.

Estudió para ser pastor en el seminario y, con el tiempo, recibió el encargo de asumir el liderazgo de un templo propio. Actualmente, lleva cerca de dos décadas como pastor del Movimiento Misionero Mundial y, como su historia lo menciona, ha ocupado cargos significativos al interior de la organización. Su esposa, pese a su resistencia inicial, es ahora una de las personas más próximas y, generalmente, asume responsabilidades en el templo que dirige o en sus anexos. Sus prédicas se caracterizaban por su didactismo, su diversidad de ejemplos, a veces mayores a sus referencias a la biblia.

Fue la persona que me *autorizó simbólicamente* a visitar el templo para realizar la presente investigación. Cuando le expliqué quién era, a qué me dedicaba y qué pretendía hacer con mis visitas a su iglesia, su respuesta, muy cortante y enfática, fue que podría asistir cuando quisiera. Sin embargo, aclaró que tendría restricciones que debía conocer desde un principio y que, posiblemente, podrían flexibilizarse con el tiempo.

Pastor “Willy”

No te vamos a firmar ningún papel de que has asistido aquí ni tampoco te vamos a pedir que nos muestres algo de San Marcos. Tampoco puedes filmar nada, tomar fotos ni nada que altere los cultos ni a los hermanos. Pero, hermano, puedes venir cuando quieras, puedes escuchar el mensaje, hablar con los hermanos si ellos quieren. Luego de un tiempo vas a comenzar a “aprender” y más adelante podremos conversar sobre las “dudas” que tengas. Así que sé bienvenido.

Tal vez por su condición de pastor con muchos años de experiencia y, por tanto, “portador del capital religioso” (Bourdieu, 2009) del Movimiento Misionero Mundial, siempre asumió mi presencia allí como un *aprendizaje*. Pese a que siempre supo que no era un *hermano* más y siempre supo que investigaba su iglesia, su trato conmigo era didáctico, como si fuera él el que me estuviera enseñando. Con el tiempo, pasó de llamarme “hermanito” a llamarme “hermano sociólogo”, pero siempre tuve la sensación de que, más allá de mis estudios, solo era para él alguien a quien tenía que enseñar. El día que dejó el templo de Pueblo Libre para asumir roles en San Juan de Lurigancho, la iglesia lo despidió efusivamente. De acuerdo a lo que se pudo observar durante el período que abarca esta etnografía, es un líder muy apreciado por los fieles y muy connotado dentro de la estructura de la congregación.

Pastor “Marcos”:

Es un hombre de unos 45 años de edad, de baja estatura, algo rechoncho y de semblante muy serio. Natural de Lima y de ascendencia huancaína. Ejerce el pastorado desde hace más de veinte años al interior del Movimiento Misionero Mundial. Ha sido pastor en Amazonas, en distintos templos de San Juan de Lurigancho y, finalmente, presbítero de la iglesia de Manco Inca, en ese distrito. Fue, durante unos cinco años, director del colegio ELIM en dicha jurisdicción. Según afirma, es cristiano desde pequeño. Sin embargo, se adhirió al Movimiento durante su juventud. *“Desde entonces, tanto yo como la familia que formé solo servimos a Dios”*. La razón de su adscripción a esta congregación es, de acuerdo con su testimonio, que se trata de una iglesia que sigue una “doctrina correcta”.

Pastor “Marcos”

No es que sea la única iglesia que tenga la razón en todo. Seguro que hermanos bautistas o pentecostales, por decirte algunos nombres, siguen la palabra de Dios tal como debe ser. No digo que seamos los únicos, pero sí te puedo asegurar que en el Movimiento se sigue la doctrina que está escrita en la palabra de Dios. Por eso hablamos de una “sana doctrina”, o sea, sin distorsiones.

Debido a que asumió sus funciones en el presbiterio de Pueblo Libre en el mes de marzo de 2017, solo pudimos acceder a él hacia el final de nuestro trabajo de campo. Con mucha amabilidad, accedió a una entrevista sobre aspectos doctrinales, rituales y de organización de la comunidad. Sin embargo, era muy pronto para conversar con él sobre su testimonio personal e historia de vida. Por esa razón, más allá de su vínculo temprano a las iglesias evangélicas y su conversión al Movimiento durante su juventud, no contamos con demasiados datos sobre él. Conocemos a su esposa, “Chelita”, quien, a su llegada a Pueblo Libre, asumió funciones significativas en la organización del templo, incluso por encima del pastor auxiliar. Conocemos a sus tres hijos pequeños, que asisten a la escuela dominical. Pero no conocemos en profundidad su pasado, tanto en la iglesia como en el *mundo*.

Pastor “Felipe”

Es un hombre de unos 40 años de edad, algo alto, ligeramente delgado, de cabello cano, semblante serio, reacio al principio y con una voz llamativamente potente.

Además de ser pastor de la iglesia, tiene estudios en administración y un negocio propio. Está ligado al Movimiento desde joven, siempre en templos del presbiterio de Pueblo Libre. Se casó con una hermana de la propia congregación y tiene dos hijas pequeñas. Ha servido como *responsable* en la iglesia en distintas funciones. Durante mucho tiempo fue el encargado de las canciones de *alabanza*. Ha sido también *obrero*, a cargo de un anexo de la iglesia. Cuando concluyó sus estudios en el Seminario ELIM, asumió el rol de “pastor auxiliar” o “co-pastor” en el templo. Desde entonces, espera la decisión de la organización central para ser pastor principal de una iglesia propia.

Si bien es nominalmente un pastor del Movimiento Misionero Mundial, su papel secundario es notorio y asumido por él mismo. Asimismo, sus funciones dentro de la congregación están ligadas a la decisión del pastor principal de la misma. Por ejemplo, durante el período del pastor “Willy”, era el encargado de *alabanzas*, *ofrendas* y *oraciones*. Cuando el presbítero se encontraba de viaje, enviado por la iglesia central, era “Felipe” quien asumía la conducción del culto y se encargaba de la prédica. Su relación con el pastor “Willy” era muy cercana. Solían saludarse *en el altar* con un beso en la mejilla. Sin embargo, con la llegada del pastor “Marcos”, su participación en el culto cada vez fue menor. Durante la reunión, las pocas veces que era invitado al altar para conducir una parte de la sesión, era llamado como “hermano”, no como “pastor”. Inclusive, cuando quise entrevistarle, me dijo que “solo podía hablar conmigo si *el siervo* lo autorizaba”.

Al principio fue un tanto reacio conmigo. Cuando me acercaba a conversar con el pastor “Willy”, solo atinaba a observarme. Cuando ingresaba al templo y, por ejemplo, observaba la forma de orar de los hermanos o sus gestos mientras cantaban, volvía la mirada hacia atrás y solía encontrarme con la del pastor “Felipe”, como si me dijera que estaba atento a mi investigación. Con el tiempo, terminó por saludarme efusivamente. Cuando requerí acercarme al pastor “Marcos”, nuevo presbítero, para que *renueve el permiso simbólico que había sido concedido por su predecesor*, fue el pastor “Felipe” quien me llevó literalmente del brazo y me presentó al pastor “Marcos” con estas palabras.

Pastor “Felipe”

Pastor, él es Jair. Es sociólogo o algo así. Hace ya unos meses que viene seguido a la iglesia porque está haciendo su tesis sobre nosotros. El pastor “Willy” ya sabía de él. Ahora, como usted es presbítero, quiere conversar con usted. Los dejo para que conversen.

Como explicaré más adelante, la transición entre ambos presbíteros fue un momento en el que se puso a prueba la posibilidad de continuar con la presente investigación. Podría decirse que, durante ese tiempo, el pastor “Felipe” fue una suerte de *aval* para mi trabajo. De no haber dejado de ser aparentemente reactivo conmigo, evidentemente, esta etnografía habría continuado, pero tal vez habría sido más difícil recabar la información que se está presentando. La mediación del pastor “Felipe”, sin duda alguna, fue importante en las últimas semanas de la presente investigación.

“Alberto”

Es uno de los principales informantes con los que se contó para este trabajo. Es un hombre de unos 50 años, medianamente alto, muy serio, pero también sumamente amistoso. Es miembro de iglesias cristianas desde joven. Estuvo en templos bautistas, de la Alianza Cristiana y otras iglesias pentecostales. Desde hace poco más de diez años congrega en el Movimiento Misionero Mundial. No suele hablar mucho de su familia, que tampoco congrega con él, pues suele ir y volver de la iglesia solo. Confiesa que está en el Movimiento porque “es el mejor templo que ha conocido”. En él se siente más libre y siente que se dice y se hace exactamente lo que dice la biblia.

“Alberto”

Esta iglesia no es igual que otras. Acá tú ves que la gente salta, canta, se tira al piso, llora, clama a Dios, levanta sus manos. Tal vez una persona del “mundo” viene y creerá que están locos. Pero es el Espíritu Santo. Y cuando está en el Espíritu Santo te da libertad. La gente aquí es libre de expresarse como su corazón le dice, no tiene que estar sentadito y escuchar al pastor. Seguro habrás ido antes a otra iglesia y habrás visto que todos están sentaditos en su asiento. Acá no. Acá tú ves que la gente se deja mover por el Espíritu. Acá eres más libre. Por eso vengo al Movimiento. Porque sé que acá sí se mueve el Espíritu.

Fue la primera persona del templo con la que pude conversar. Recuerdo que, cuando llegué un domingo de diciembre, me senté a su lado y, como ocurre habitualmente, en ciertos momentos del culto, el pastor solía pedir que nos *saludemos con los hermanos que están a nuestro lado*. Comúnmente, mi contacto con ellos no excedía de dicho saludo ritual. Sin embargo, esa tarde, al finalizar la reunión, “Alberto” me dio *la bienvenida* al culto. Le comenté que era la novena o décima vez que asistía. Aparentemente, el hecho de saber que había acudido a la iglesia tantas veces y *seguía asistiendo* le llamó la atención y decidió conversar conmigo. Casi

inmediatamente, me empezó a contar los aspectos positivos del Movimiento. Me dijo que era, justamente, una iglesia más libre. Evidentemente, comprendí que, al saber la razón de mi presencia en el templo, intentó siempre mostrar lo que le resultaba más conveniente que yo sepa. Pese a ello, el hablar con él tan frecuente y cordialmente fue un medio muy importante para *existir* en la congregación.

“Alberto” es uno de los *responsables* dentro de la iglesia. Generalmente, se le encarga coordinar los “especiales”, es decir, aquellos números musicales que, de manera planificada, algunos hermanos interpretan a los pies del altar. En otras ocasiones, se le encarga estar en la puerta y recibir a quienes llegan al culto. Cuando hay “aire libre” o “campanas”, también participa de la coordinación. Nunca deja de asistir al culto y es uno de los más entusiastas para evangelizar. La segunda vez que conversó conmigo me obsequió una pequeña biblia azul, que contenía el nuevo testamento. Al abrirla, observé que la había dedicado con mi nombre y me daba la bienvenida a la iglesia. En otras oportunidades, me obsequió separadores de texto con fragmentos de la biblia. Según comenta, realiza esos gastos con mucha satisfacción.

“Alberto”

Las pequeñas cositas que te he regalado y que regalo a otros hermanos que vienen de visita a la iglesia no salen de los fondos de la iglesia. Todo eso, aunque sea pequeño, sale de mi bolsillo. Pero lo hago con gusto, sabes. Así como cuando ofrendamos, diezmamos o hay que marchar, este tipo de gastos son solo una pequeña muestra de lo que agradecemos a Dios por darnos todo lo que nos da. Si supieras, hermano, todo lo que Dios me ha dado, entenderías por qué no me preocupa cuánto gaste en su obra.

Aparentemente, con ese agradecimiento, “Alberto” alterna sus funciones diarias en la iglesia con su trabajo como comerciante. Invierte un mínimo de tres horas cada noche en el templo. Excepto los domingos, en los que una jornada puede alcanzar las ocho horas. Su dedicación realmente asombra. En algunas ocasiones, durante los *tiempos de oración*, lo he visto mover la cabeza para no dormirse. En otras, tal vez, no lo ha podido evitar. Inclusive, han acontecido meses donde no ha participado de la *Cena del señor*. “No somos perfectos. A veces vengo a la iglesia en pecado, pero si me arrepiento, él es fiel y justo para perdonarme. Por eso no me canso de agradecerle”, afirma. Lo he visto acomodar las sillas o limpiar el templo muchas veces. Según dice, es un tema de “servicio y obediencia”.

“Oscar”

Es otro de los hermanos con quien se ha tenido mayor acercamiento. Es de los que saluda con un abrazo y se acerca a hablarte antes de que uno lo intente. Es un joven de unos 35 años. Es soltero, abogado, natural de Chimbote. Llegó a Lima por motivos de trabajo, que coincidieron con la llegada del pastor “Willy” al frente del presbiterio de Pueblo Libre, en el 2012. Según confiesa, proviene de una familia adinerada, dedicada a la industria pesquera. Siempre estuvo en escuelas privadas y nunca atravesó penurias económicas. Sin embargo, sus diferencias de credo (sus padres eran adventistas) le significaron muchas barreras en su época universitaria, aún en Chimbote. Al principio, cuando era niño, intentaba asistir con sus padres, pero nunca fue cristiano realmente allí, pues, según dice, nunca “*sintió al Espíritu santo allí*”.

“Oscar”

Ya cuando era joven y estudiaba derecho en la universidad, allá en Chimbote, empezó a gustarme la vida del mundo. Siempre estaba en fiestas, me gustaba el trago, salía con varias mujeres. No te imaginas lo mujeriego que era. Como mi familia se dedicaba a la pesca, nunca me hizo falta el dinero. Podía decirse que tenía de todo. Pero me faltaba algo. No había paz en mi corazón. La buscaba en el trago, en las fiestas, en el mundo, pero no la encontraba.

Con el tiempo, la soledad, unida al estilo de vida que llevaba, comenzó a agravar su situación. Creía que estaba perdiendo la razón. Sentía presencias extrañas cerca de él. En las noches, inexplicablemente, le retiraban violentamente las sábanas de su cama. Incluso, afirma que algunas fuerzas le movían la cama de un lado a otro. A veces lo arrastraban hacia la ventana. Asegura que se trataba de una lucha con fuerzas demoniacas. Esas fuerzas, según relató, le decían al oído que su vida no tenía sentido y que debía acabar con ella para no seguir sufriendo.

“Oscar”

Un día ya no pude más y decidí que la única solución era suicidarme. Escribí una carta donde le eché la culpa de todo a mis padres. A veces, cuando uno está en desesperación, le echa la culpa a todo el mundo pero no se da cuenta de que la responsabilidad es de uno porque no quiere escuchar la voz de Dios. Yo me puse una soga al cuello, hermano. Las voces me decían que me suicide, que me mate, que no valía nada. Pero en medio de esas voces, escuché una que me dijo que todavía tenía una oportunidad porque mi vida tenía un propósito. Yo me saqué la soga del cuello, hermano y me puse a llorar. Sabía que mi vida tenía sentido pero tenía que buscarlo en Dios.

Después de ese episodio trágico, Oscar comenzó a buscar iglesias para poder congregarse y tener la ayuda que requería para “*combatir en la lucha espiritual*” de la que era parte. Un día, en la propia universidad donde estudiaba, volteó a su derecha y vio a una joven vestida como lo hacen las hermanas del Movimiento. Se acercó a

ella, conversaron y ella lo invitó a conocer la iglesia. Después de evitar la ocasión, un día terminó accediendo y esa noche fue invitado a *pasar al altar*. Según asegura, desde ese momento supo que había encontrado el templo adecuado para congregar. Pocas semanas después, *recibió a Cristo* y su vida comenzó a cambiar radicalmente. Si bien tuvo que independizarse de su familia y afrontar su manutención, según afirma, siempre alguien, aparentemente enviado por Dios, acudía a auxiliarlo económicamente. Tal como aseguró, nunca le hizo falta nada.

“Oscar”

Hubo momentos en que me faltaba dinero para la universidad, porque había decidido independizarme. Yo le rogaba a Dios para que se manifestara e hiciera algo por mí. Y de la nada, hermano, siempre aparecía alguien, me llamaba una tía o un amigo y me decían que sentía en su corazón que debían ayudarme. Y lo hacían, hermano. Te puedo asegurar que tuve todo lo que necesitaba para acabar mis estudios, dejé de tomar, dejé de ir a fiestas, dejé de estar en el mundo y me fue muy bien. Hoy soy abogado, me vine a Lima, trabajo en un estudio en Miraflores y te juro que mi vida es distinta.

Actualmente, “Oscar”, apoya eventualmente en el canto, pues, como demostró el día de la despedida del pastor “Willy”, posee una gran voz. No obstante, si bien es miembro del Movimiento Misionero Mundial desde hace once años y, particularmente en el templo de Pueblo Libre, se acerca a los cinco, aún no ha asumido responsabilidades significativas. Según comenta, ello se debe básicamente a él, debido a que, por temas de trabajo y obligaciones externas al templo, no dispone del tiempo suficiente para comprometerse con la iglesia. Asegura que ello lo acongoja, pues *“todo se lo debe a Dios”*. Sin embargo, no deja de asistir diariamente. De acuerdo con él, no podría ser de otra manera, pues, precisamente, su éxito profesional y laboral es consecuencia de la mediación divina. Afirma gozar actualmente de una paz en Dios que, de otra forma, no habría conseguido. *“Sin Dios mi vida no tendría sentido, hermano”*, asegura.

“Eugenio”

Es un hombre de unos 40 años de edad. De origen cusqueño, menuda estatura, bastante delgado, voz aguda y cordialidad extrema, “Eugenio” es uno de los hermanos más representativos de la iglesia. Es el diácono principal del templo de Pueblo Libre, es decir, el miembro con mayor autoridad, inmediatamente por debajo de los pastores. Pese a ello, alguien que llega por primera vez podría confundirlo, con facilidad, con el portero del templo. En efecto, una de sus funciones es el custodio de la entrada, pero no es la única, pues sobre él recae prácticamente toda la

organización de la sede que es objeto de esta etnografía. No obstante, su amabilidad y sencillez contradicen el cargo que lo enviste.

Llegó a Lima procedente del Cusco. Trabajó como empleado en distintos establecimientos como panaderías, mercados y tiendas de ropa. Con el tiempo, adquirió su propio negocio. Pese a tener obligaciones laborales, es la persona que más horas dedica a la iglesia. Es el primer hermano en llegar todos los días y, probablemente, el último en retirarse. Además de estar en la puerta, en cada culto, era el encargado de alcanzarle un vaso de emoliente tibio al pastor “Willy” para ayudarlo en su elocución. Al pastor “Marcos”, cuando asumió el presbiterio, le alcanzaba también un vaso con agua, gaseosa o alguna bebida caliente. Suele dirigir, además, los *tiempos de oración*. Es, en la práctica, el encargado del templo en su totalidad.

“Eugenio”

Yo solo soy un obrero del señor. No me siento autoridad ni nada así. Yo estoy aquí porque Dios lo ha dispuesto y ha usado al pastor “Willy” como instrumento para encargarme esa misión. Dios me ha dicho que debo asistirlo en todo y eso es lo que hago. Si me toma mucho tiempo hacerlo, eso no es un problema. ¿Cómo negarle una hora de mi vida al señor si él es que me la da? Es una forma de agradecerle todo lo que recibo de él. Si Dios me ha puesto aquí, es para servirle. No hago nada extraordinario, solo le sirvo.

Cada vez que acudía al templo, me recibía con una efusividad que se incrementaba con las semanas. Su expresión al saludarme era siempre la misma: “¡Santo!, Dios le bendiga, hermano”, que constituye una forma particular de saludo amistoso que se suele emplear en la iglesia ante personas consideradas cercanas. Un abrazo solía acompañar dicha forma de saludo. Muchas veces, cuando el templo estaba lleno, me ayudaba a encontrar un buen lugar para participar. “Venga adelante, hermano, es su deber sentarse adelante. Ya eres de la casa”, eran expresiones habituales cuando me recibía.

Los días hábiles, en que se desarrollaban los cultos nocturnos, aprovechaba en conversar unos minutos con él para acceder a información sobre la doctrina y algunos rituales de la iglesia. Siempre respondió a mis preguntas con amabilidad. Sabía que era investigador social, pero, al parecer, no le importaba, pues “yo era un hermano que estaba allí para aprender”. Fue una de las primeras personas en comentarme acerca de las clases de doctrina, que debía seguir si deseaba bautizarme en un futuro. También contribuyó significativamente a mi comprensión de algunos rituales del templo como las *oraciones*, la *lectura de la palabra* y las canciones de *alabanza* y *adoración*. Muchas veces no fue necesario formular preguntas. Al parecer, una de

las funciones extraoficiales del hermano “Eugenio” es ayudar a las personas que visitan la iglesia a acercarse más a su organización.

“Tito”

Es un hombre de unos 45 años de edad. Relativamente alto, con escaso cabello, gafas gruesas y ese aire en el trato de aquellas personas que, en otro tiempo, han sido, como él dice, *“hombres de mundo”*. Asiste al Movimiento Misionero Mundial desde hace doce años. Actualmente, es *responsable* de la sociedad de jóvenes al interior de la congregación y fue, hace algunos años, *obrero* de uno de los anexos del templo de Pueblo Libre. Confiesa haber sido, durante su estancia en *el mundo*, un gran bebedor, mujeriego y consumidor de drogas. *“Me gustaba la marihuana y la coca. Todos los fines de semana eran desbandes para mí. Ay, si te contara, hermano”*, suele decir.

Según afirma, “tuvo la suerte” de conocer a una mujer muy trabajadora, con la que se casó. Con capital básicamente de su esposa, montaron un negocio propio, que le permitió excelentes réditos económicos. Sin embargo, sus excesos con el alcohol y con el personal femenino que contrataba, empezaron a perjudicar la rentabilidad de su empresa. Por la misma época, su esposa comenzó a cambiar radicalmente su conducta. Ya no se maquillaba ni se teñía el cabello. Se empezó a vestir diferente y ya no salía por las noches con él. Solo asistía a la iglesia y hablaba de Dios. Aunque al principio le resultó sorpresivo e incluso incómodo, con el tiempo, dicha actitud empezó a acercarlo al Movimiento.

“Tito”

Recuerdo que una tarde llegó a mi casa con el pelo sin peinar, solo con una cola, con una falda larga, así como se visten las “hijas de Dios”. En ese momento, me molestó. Mi esposa siempre había sido muy preocupada por su imagen, pero de buenas a primeras, dejó de hacerlo. Me dijo que se había “convertido a Cristo” y que, como su esposo, tenía que aceptarlo. De curioso, quise averiguar qué le hacían en esa iglesia que ya mi esposa era diferente. Fui algunas veces y no pasó ni un mes para que el señor me llame. Y cuando el señor te llama, te llama para siempre.

Según afirma “Tito”, su cambio fue radical. Dejó en poco tiempo de consumir alcohol, drogas y de salir con mujeres distintas a su esposa. Se involucró completamente con el Movimiento Misionero Mundial. Llevó sus cursos de doctrina en un año y, poco después, se bautizó por inmersión. Actualmente, tanto su esposa como él asisten regularmente a la iglesia. Han apoyado como *responsables* en distintos rubros al

interior de la organización. Su negocio, tal como asegura, ha mejorado y cada vez apoya más al templo. Y al hacerlo se siente feliz. Ya lleva doce años al interior del Movimiento y, aunque actualmente no es parte del equipo de *responsables* por la alta rotación que existe entre ellos, siempre dispone de la dedicación para contribuir con su tiempo y recursos al crecimiento del templo y la congregación.

“Blanca”

Es la única mujer con la que he podido conversar más de una vez y, por tanto, la única que se considera como informante para la presente investigación. Es una señora de unos 40 años de edad, alta, corpulenta, de cabello negro y de carácter decidido. Al interior de la organización, se desempeña como diaconisa y, además, como *obrero*. Uno de sus rasgos más notorios, además de su presencia imponente, es su portentosa voz y evidente elocuencia. Es la única mujer a la que he visto conducir una prédica completa. Fue una noche en que el pastor “Willy” tenía una reunión en la sede central y el pastor auxiliar “Felipe” se había ausentado para atender a su madre en el hospital. En lugar de ser el diácono principal, “Eugenio”, la persona en predicar, aunque no desde el altar, sino a los pies de este, fue la hermana “Blanca”.

Su mensaje fue breve, pero muy elocuente. La recepción de la feligresía fue muy positiva y, según me comentaron esa noche, no era la primera vez que “Blanca” recibía un encargo tan importante. Ello se debía a que era *obrero*, es decir una hermana enviada a uno de los anexos de la iglesia a encargarse semanalmente del culto. Es decir, era una predicadora con experiencia. No puedo ocultar que ello me sorprendió significativamente, pues, en un templo donde hay una separación no solo simbólica, sino también en el espacio físico entre hombres y mujeres. En un templo donde se ha afirmado alguna vez que *“las mujeres que se pintan la boca pueden traerle problemas a su familia porque cometen pecado”*, resulta particularmente atípico saber que las mujeres, así no accedan al altar mismo, pueden predicar en público también.

Desafortunadamente, “Blanca” ha sido siempre muy reservada conmigo en cuanto a su historia de vida. Asimismo, es una de las pocas personas que me trató bajo el nombre de “joven” y no de hermano como la mayoría. No obstante, ante preguntas específicas, siempre respondió con ideas y datos importantes y, por ello, es considerada como informante clave de esta investigación. Además, como se explicó,

de ser la única mujer en el templo con la que se pudo sostener una conversación significativa.

Actualmente, “Blanca” desempeña distintas funciones relevantes dentro del templo. En principio, es *diaconisa*, es decir, es uno de los brazos derechos del pastor principal al interior de la iglesia. Como tal, sus actividades pueden abarcar desde la organización de las reuniones de mujeres hasta la propia limpieza del templo, según el presbítero lo indique. También, en cuanto *responsable*, es capitana de la sociedad de damas. Ello implica que es la encargada de coordinar todas las actividades en las que las mujeres del templo tengan participación explícita. Además, en su condición de *obrero*, tiene la responsabilidad de dirigir uno de los dos anexos de la iglesia. Es, por decirlo así, la “*pastora*” de ese pequeño templo. No obstante, como no tiene formación en el seminario, no puede considerarse como tal.

“Luis”

Desde las primeras semanas en que tomé parte en esta investigación, tuve la clara intención de sostener una conversación con él. Es un anciano de unos 70 años, de mediana estatura, porte muy erguido para su edad, impecablemente vestido y, sobre todo, caracterizado por ese semblante impertérrito de quien conoce mucho lo que está haciendo. Es, probablemente, uno de los varones de más edad dentro del templo. Y es, además, uno de los más serenos durante el desarrollo de los cultos. Cuando las personas se encuentran en el suelo en los *tiempos de oración*, él se encuentra sentado, muy atento, leyendo su biblia. Cuando las personas ingresan en una suerte de éxtasis en los momentos de *adoración*, él permanece de pie, con solo un brazo levantado, cantando la canción.

Solo presta atención a los cultos, canta con medida y solemnidad, ora en silencio, apenas balbuceando, y habla estrictamente cuando hay que hacerlo. En general, participa de la reunión, es saludado por muchos hermanos al finalizar el culto y, poco después, emprende su marcha a pie hasta la avenida Bolívar. No suele involucrarse demasiado en las actividades de la iglesia, tal vez por su avanzada edad, tal vez porque lo hizo en su tiempo, tal vez porque lo que ha perdido en entusiasmo lo ha ganado en experiencia. Por esas razones, siempre fue considerado un informante clave para la presente investigación.

Pude conversar con él luego de tres meses de estar asistiendo al templo e intentarlo infructuosamente. Un domingo por la tarde salí segundos después que él y lo alcancé a una cuadra del templo. Él ya me había visto y me reconoció de inmediato. Me preguntó si le gustaba la iglesia y, al contarle la intención de mi trabajo, me dijo que lo mejor que podía hacer era llevar los cursos de doctrina. Argumentó que *“aprender de oídas cómo funcionaba la iglesia no me iba a ayudar a entenderla”*. En esas circunstancias, luego de conversar algunos minutos, me contó su historia de vida, que supone una búsqueda de la iglesia *“más respetuosa de la doctrina”* para él. Afirma haberla encontrado en el Movimiento Misionero Mundial y, específicamente, en Pueblo Libre.

“Luis”

Yo he estado en muchas iglesias pentecostales y no pentecostales. Tengo unos cuarenta años como cristiano, pero antes solo era de ir a la iglesia y no participar. Yo soy oficial de la Marina en retiro ya hace muchos años. A veces, cuando me iba con el buque y tenía que estar fuera de Lima, siempre trataba de asistir a una iglesia, así que conozco muchas. Solo iba, me sentaba, escuchaba la palabra y me iba. Cuando vine al Movimiento, fue diferente. Yo he estado en Pueblo Libre cerca de veinte años y he conocido a muchos pastores que han venido y se han ido. Y a tantos hermanos que han pasado por acá y ya ni recuerdo sus nombres. Lo que sí he encontrado y no se ha ido es el respeto por la doctrina, que eso sí hay aquí.

Durante su extensa trayectoria en la iglesia, “Luis” ha visto asumir su cargo a distintos pastores. Ha trabajado como brazo derecho de algunos de ellos. Con otros no tanto. Durante algunos años, junto a su esposa, asumió la conducción de un anexo en calidad de *obrero*. Ahora por su edad solo se limita a asistir al templo y no todos los días. Sin embargo, ha sido uno de los informantes más relevantes, pues ha podido relatar, con solvencia y claridad, algunos detalles de la congregación que ni los propios pastores han logrado explicar satisfactoriamente. Ciertos aspectos de cada ritual que, en algunos casos, no podía preguntar al pastor principal fueron explicados por él. Para cierta simbología, ciertas prácticas y ciertos saberes socializados en la iglesia, fue un informante clave sin lugar a dudas.

“Daniel”

Pese a su juventud, es uno de los hermanos con mayor experiencia al interior del templo de Pueblo Libre. Cuenta con 29 años de edad y más de 20 dentro de la iglesia. Muy alto, delgado, de tez morena, cabello recortado y voz ligeramente aguda, es, tal

vez, el hermano más entusiasta de la congregación. Es uno de los líderes de la *sociedad de jóvenes*, apoya como *responsable* de la música en el templo y lleva cursos en el Seminario ELIM para ser pastor en un futuro cercano. Se hizo miembro a los 16 años de edad, siendo aún menor, debido a su temprana formación en la iglesia. Si bien se bautizó muy joven, precisamente por la edad, tuvo que cursar la *Doctrina* durante dos años seguidos. Su vida ha estado siempre ligada a la iglesia, aunque no precisamente en el templo de Pueblo Libre, sino en el presbiterio de San Martín de Porres, donde congregó durante 16 años ininterrumpidos.

“Daniel”

Yo salí de la Escuela dominical de los niños a los quince años. Ya a esa edad no puedes seguir llevando clases con los niños y debes estar con los adultos en el templo porque prácticamente ya tú eres un joven. Yo terminé la escuela dominical a los 15 y una compañera mía, que ya había terminado unos meses antes, me dijo “David, anótate tú también”. Me dijo que así ya podía ser miembro de la iglesia. Con dudas y un poco de temor, acepté y me inscribí en el curso.

Pese a no haber asistido durante dos meses a las clases de *Doctrina* por encontrarse gravemente enfermo, “Daniel” fue considerado, por el pastor de su iglesia, como *apto* para bautizarse. No obstante, como era joven y, personalmente, él no se sentía completamente preparado, cuando acudió a la entrevista final con el pastor, “Daniel” le comentó su decisión de llevar una doctrina más. Esta vez, según afirma, no se ausentó “ni una sola vez”. Aunque tuvo urgencias por sus estudios y otras actividades, asistió a todas las sesiones porque, tal como nos comentó, “se trataba de un compromiso con Dios”. Completó el curso y, luego de dos años de preparación, *pasó por las aguas del Bautismo*. Según comenta, ese fue el mejor año de su vida. Desde entonces, tras trece años como *miembro* en ambos presbiterios, asegura no haberse apartado de la congregación.

“Daniel”

Gloria a Dios, me bauticé y fui miembro de la iglesia a los 16 para 17 años. Ya llevo 13 años como miembro de la iglesia y te aseguro que no me arrepiento. Mi vida es un testimonio de la gloria de Dios para conmigo. Fueron 13 años ininterrumpidos. Errores ha habido, fallas ha habido, pero de todo eso Dios me ha hecho aprender, me ha hecho crecer. Me ha hecho pasar cosas muy lindas. Como miembro he tenido muchos privilegios. He visto la mano de Dios en todo. Ha sido una bendición y sigue siendo para mí una bendición el ser miembro de la iglesia.

Actualmente, “Daniel” es un empleado bancario y, si bien proviene de una familia con algunas limitaciones económicas, él ha podido colaborar significativamente con el sustento de su hogar. Fue enviado hace seis años al templo de Pueblo Libre, pese a su corta edad, para apoyar como *responsable* en su organización. Es uno de los

hermanos más jóvenes con un cargo en el templo. Es, además, uno de los más eufóricos en el templo. Siempre se sienta en la primera fila en los cultos, suele *exclamar* respuestas durante la prédica, suele también exteriorizar sus emociones durante las *oraciones* y los momentos de *adoración*. Ese entusiasmo facilitó que se recurra a él como informante. Si bien no lo hizo de forma oficial, pues al no ser pastor no es la *voz autorizada* para desarrollarlo, terminó por explicar con mayor claridad que los propios pastores algunos aspectos de la organización de la iglesia que resultaron difíciles de comprender. Pese a que se le menciona al final, su contribución a este trabajo fue realmente significativa.

2.7 Limitaciones de la investigación

Indudablemente, el presente estudio etnográfico no será nunca suficiente para explicar algunos imponderables que, acaso ni los propios fieles, se han permitido comprender. No obstante, es conveniente tanto ética como académicamente aclarar cuáles son las limitaciones de esta investigación para conocer, en definitiva, cuál es su alcance. En resumen, se pueden dividir en dificultades de acceso, ausencia de informantes de cierto segmento de la iglesia y, también, modificaciones en la organización de la iglesia que impidieron o demoraron el avance de la presente etnografía.

En primer lugar, entre las dificultades de acceso, se puede mencionar al tiempo que tardó el contacto inicial con la congregación. El trabajo de campo comenzó en noviembre de 2016. Ya meses atrás había visitado el templo de Pueblo Libre, pero solo para conocerlo y tentar la posibilidad de realizar el trabajo etnográfico allí. No obstante, en dicho mes, hubo un momento en que la investigación viró significativamente. Salía de clases en San Marcos cuando advertí que se realizaba la Convención anual que el Movimiento Misionero Mundial realiza en las instalaciones del estadio. Al día siguiente, me dirigí al templo y, al no encontrar a nadie más que el hermano “Eugenio”, me apresté a visitar el estadio de San Marcos para unirme a la gran reunión nacional. Esa sería la primera vez en que sostendría mi primera conversación con uno de los hermanos, llamado “Roberto”. Dicho diálogo no forma parte de la presente etnografía pues no fue con un miembro de la iglesia de Pueblo

Libre, sino de Comas. Sin embargo, creo que ese día comenzó oficialmente mi investigación.

Los problemas se presentaron días después. Comencé a asistir los domingos de noviembre al templo, pero pasé completamente desapercibido. Al finalizar mi primera visita, me acerqué a comprar alguna bebida en el pequeño puesto que administra la tesorería de la iglesia a la entrada del templo, pero más allá de alcanzarme dicho producto, no hubo mayor conversación. Regresé hasta tres veces más y la situación fue muy similar. Nadie notaba mi presencia y, cuando quería dialogar con alguien, era generalmente evadido. Ya en el mes de diciembre, llegué un poco tarde a la iglesia y me encontré con el pastor “Willy” a la entrada. Intenté recordarle quién era y que, meses atrás, habíamos conversado sobre mis visitas allí. Después de titubear, su respuesta fue *“Tú eres el hermano sociólogo, ¿no? Sí te recuerdo. Ven cuando quieras”*.

Todas las visitas anteriores las había registrado en notas de campo similares al modelo mostrado en el Anexo 4. Mediante la observación sistemática y el registro inmediato, comprendí aspectos cruciales de la ritualidad de la iglesia. Indudablemente, dicha recolección significó una aproximación significativa a los fenómenos estudiados, no obstante, requería de las versiones endógenas de la misma. Casi dos meses después, se produjo la conversación con el hermano “Alberto”, que ya describí anteriormente. Ese día logré quebrar la resistencia o indiferencia de la congregación a mi participación. A partir de ese momento, la compañía de “Alberto” durante los cultos se convertiría en un medio para contactarme con otros hermanos, para hacerme conocido en la iglesia, para ser visto, no como un hermano más, pero al menos *ser visto*. La demora del primer contacto puede, en efecto, considerarse una limitación, pero fue una limitación más al proceso que al resultado, pues durante esos meses se pudo recopilar información valiosa.

En segundo lugar, una dificultad mucho mayor ha sido, sin duda alguna, la barrera de género. Desde el hecho de que las filas de sillas blancas son distribuidas en dos grandes columnas, una para hombres y otra para mujeres, la tarea de conversar con una hermana se hizo más difícil. Las pocas veces en las que se intentaba dialogar con alguna, la respuesta solía ser la misma. *“Hable con el pastor, hermano, o hable con la hermana “Blanca”, que ella sabe”*. Y nada más. Los meses pasaron y, desafortunadamente, más allá de un par de conversaciones breves con la diaconisa que llamamos con dicho nombre, la investigación concluyó y fue finalmente imposible

acceder a las historias de vida de las mujeres del Movimiento Misionero Mundial. Si bien el tema del presente trabajo etnográfico no aborda específicamente las relaciones de género dentro de la iglesia, la opinión femenina habría contribuido a la recolección de datos. Sin embargo, lo limitado en representatividad, se ha ganado en profundidad y rigurosidad de la información presentada.

Como tercera limitación de acceso, se encuentra la barrera física que, en cuanto no soy miembro de la iglesia, no pude franquear. Me fue imposible, por ejemplo, acceder a estar presente durante el ritual más importante al interior de la congregación: *La cena del señor*. Solo una vez pude observarla desde la puerta, por permiso especial del pastor “Marcos”, pero luego los hermanos la cerraron y solo pude escucharla desde afuera. Me fue imposible explicarles que el pastor me lo había permitido, pues este se encontraba en el altar dirigiendo el ritual y era, además de irrespetuoso e irreverente, prácticamente imposible acceder a él durante ese momento. Además de ello, el no ser miembro de la iglesia supuso que no pueda acceder a la ceremonia del *bautismo*, que se realiza en una playa o río fuera de la ciudad. Debido a la gran concurrencia de fieles de todas las iglesias, solo permiten la asistencia de algunos fieles previamente seleccionados entre los miembros. Evidentemente, yo no era uno de ellos.

Por último, como limitación, digamos, circunstancial se puede citar a la transición entre presbíteros de la iglesia de Pueblo Libre. Curiosamente, cuando el diálogo entre el pastor “Willy” era mucho más fluido y ya me había *explicado* algunos aspectos importantes del culto, se produjo su sustitución por el pastor “Marcos”. Fue una decisión que, si bien era conocida por las autoridades de la iglesia central, y también por ambos pastores, no había sido comunicada a la feligresía. Todo se supo el mismo día de la ceremonia de cambio de mando. Coincidentemente, fui ese miércoles al templo, como si fuera cualquier noche de culto. De no haberlo hecho, no habría podido solicitarle el número telefónico al pastor “Willy” y no habría tenido otras dos conversaciones largas con él a través de esa vía.

Es cierto que esta transición entre pastores demoró mi trabajo de campo, pues tuve que solicitar permiso al presbítero entrante para continuar con ella. No obstante, también dicha circunstancia resultó una oportunidad. Concretamente, por tres razones. En principio, me permitió contrastar el discurso de ambos pastores en la iglesia, a fin de verificar qué tan institucionalizadas son las prácticas del culto. En segundo lugar, me permitió profundizar en las formas de organización social al

interior de la congregación, pues la transición me ayudó a comprender qué sí y qué no le compete al pastor de la iglesia. Finalmente, permitió en sí conversar con dos presbíteros distintos y reunir mayor información, desde el punto de vista cualitativo, con respecto a este templo.

En ese sentido, se produjeron limitaciones que acaso pusieron en riesgo, por momentos, a la presente investigación. Inclusive, dos de ellas se mantuvieron al final de la misma, como fueron la barrera de género y el acceso a ciertos rituales. Sin embargo, estas limitaciones, que suelen estar presentes en toda investigación etnográfica, sobre todo cuando se trata de grupos religiosos conocidos por su hermetismo, no impidieron, como se verá más adelante, la consecución de los objetivos de este estudio. Evidentemente, la investigación pudo ser mucho más amplia y, desde luego, más profunda, pero creo que se ha podido aproximar legítimamente a la comprensión de qué es y qué representa el Movimiento Misionero Mundial, al menos dentro de su templo en el distrito de Pueblo Libre. Se ha llegado a comprender su ritualidad y las razones por las cuales más de 150 miembros invierten más de cinco noches y un día completo a asistir a lo que consideran *la casa del señor*.

CAPÍTULO III

EL MOVIMIENTO MISIONERO MUNDIAL. NATURALEZA, HISTORIA Y ORGANIZACIÓN

Como se estableció en las primeras páginas del presente estudio, el objetivo del mismo es analizar la ritualidad del Movimiento Misionero Mundial desde una investigación etnográfica en el templo central del presbiterio N°7 en Pueblo Libre. Sin embargo, resulta indispensable, en cuanto se trata de una congregación internacional, aproximarse de manera general a la naturaleza de la misma. Si bien el trabajo etnográfico se centra en uno de los templos principales de Lima, la organización es abrumadoramente mayor a la sede en cuestión. Debido a ello, el presente capítulo realiza un recorrido por la concepción, historia, finalidad, estructura organizacional y lógica expansiva que ha permitido que esta iglesia alcance una presencia literalmente *mundial*.

En efecto, desde su fundación en 1963, esta congregación ha crecido al punto de contar hoy, tras 54 años, con *obras establecidas* en 71 países del mundo, según la revista oficial Impacto Evangelístico (MMM, 2017). En el caso del Perú, de acuerdo con su sitio web oficial, esta iglesia reúne a “cerca de medio millón de fieles, en 994 iglesias con 1639 pastores organizados en 84 presbiterios” (MMM, 2015). No obstante, si se considera que en dicho portal no se ha modificado la información al menos desde 2013 –pues en ese año, cuando empezaba a pensar en la presente investigación, consulté por primera vez la página- y que, además, como veremos más adelante, la velocidad de expansión de esta organización es muy intensa, es seguro que dicha cifra hoy es mucho más alta. De acuerdo con el pastor “Marcos”, efectivamente, la cantidad de templos es aproximadamente el doble.

Pastor “Marcos”

Hoy en día son 104 presbiterios en todo el Perú. Estamos hablando de presbiterios, no de templos. La cifra exacta de templos no la tengo, pues cambia, sin exagerar, cada mes o hasta cada semana. Pero deben ser ya unos 2000 templos solo aquí en el Perú. En el mundo ya es una cantidad en la que los números te quedan cortos.

¿Qué ha permitido y sigue permitiendo que una iglesia que ni siquiera era considerada dentro del *complejo mundo evangélico* descrito por Marzal (1988) haya alcanzado un crecimiento tan significativo? Evidentemente, desde la visión compartida por pastores y miembros de la congregación, se trata de una muestra de la “gloria de Dios”. Sin embargo, y aunque no existe forma de refutar dicha afirmación, pues procede de la concepción no solo socialmente compartida sino legitimada por la propia iglesia, intentaremos demostrar que su compleja y sofisticada organización, además de una lógica expansiva estructurada pueden contribuir a una explicación no mediada por lo que Eliade (1981) entendía como *hierofanía* y, por tanto, más amigable con la rigurosidad del discurso académico.

En principio, se intentará aproximarse a la naturaleza misma del Movimiento, qué es oficialmente, qué es para los pastores y qué es para sus miembros. Luego, a manera de contexto, se reconstruirá, a partir de los documentos oficiales y las versiones de sus autoridades, el recorrido histórico de la congregación. Además, se intentará acercarse a las creencias compartidas por la iglesia, identificadas en forma generalizada como *la doctrina* o la *sana doctrina*. Finalmente, con el fin de comprender qué hace que cientos de miles de personas, al menos en el Perú, se adscriban a esta iglesia internacional, se ingresará a la presencia mediática que, en cuanto a nuestro país es, no solo masiva sino también infraestructuralmente poderosa.

3.1 ¿Qué es el Movimiento Misionero Mundial?

Como se precisó en las primeras páginas, de acuerdo con el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2016), el objeto de esta investigación es la “Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial”. De la composición del nombre oficial de dicha congregación, se desprende que se trata, en principio, de una de las tantas iglesias que comprenden el pentecostalismo peruano. No obstante, como veremos en este apartado, esta iglesia constituye, tanto en su origen como en sus preceptos, una congregación, si bien asociada al pentecostalismo, no *propiamente pentecostal*, al menos en el sentido que esta categoría supone para la teoría fundamental del pentecostalismo peruano, resumida en Marzal (1988, 1995, 2000, 2002) y Hernández (1994).

Tal como se establece en la Constitución y Reglamento de dicha congregación (MMM, 1993), el Movimiento Misionero Mundial se define como “una comunión espiritual, y un esfuerzo unido y generoso a favor de esta obra misionera y de la evangelización del mundo, para el cabal cumplimiento de la Gran Comisión de nuestro Señor Jesucristo” (p.4). En este sentido, antes que una red internacional de templos vinculados por misiones comunes, esta iglesia se identifica oficialmente como una “comunión de personas”. Curiosamente, es, dentro de la percepción institucionalizada de la propia congregación, un grupo antes que una institución. Es decir, desde un enfoque concretamente espiritual, el Movimiento no es una organización compleja, sino se asume como una colectividad reunida sobre la base de un fin que es, ante todo, divino.

Una segunda definición que podemos rotular como oficial es la que se inscribe en el directorio de la revista “Impacto Evangelístico”. En ella, el Movimiento Misionero Mundial se describe, no como una comunidad espiritual o un grupo divino, sino como una organización compleja y debidamente constituida. Así, se define como “una organización religiosa sin fines de lucro, debidamente registrada en San Juan (Puerto Rico) y en la capital federal Washington DC, con oficinas principales en ambas ciudades, así como en los países donde tenemos obras establecidas” (MMM, 2017). En esa lógica, podemos sintetizar la definición oficial e institucionalizada del Movimiento como una *comunidad de origen sagrado* y, a su vez, como una *organización religiosa legal*. Así, es un grupo religioso, pero también es una institución con personería jurídica.

Asimismo, además de grupo religioso y sociedad institucionalizada, el Movimiento Misionero Mundial es también una organización de tipo corporativo. Así, de acuerdo con lo contenido en el directorio de la publicación oficial de esta iglesia (MMM, 2017), el Movimiento es, además, una organización religiosa con una clara lógica de expansión que, justamente, se respalda en su institucionalizado *origen divino*. En esa lógica, entendida su misión como “proveniente de Jesucristo”, se puede asumir que dicha tarea es, ante todo, universal y, por tanto, su alcance se debe extender a todos los países posibles. Dicha asociación es clara en la definición que, en lengua inglesa, es incluida en el directorio de la revista.

The World-Wide Missionary Movement, Inc. is a non-profit with a vision to plant new churches in the United States of America and its territories, and also

with a missionary vision to plant new churches wherever God opens new doors all over the world¹⁴ (MMM, 2017, p.4)

De ello se desprende que el Movimiento es, desde el punto de vista religioso, una agrupación de origen divino. Desde el ámbito jurídico, por su parte, es una organización sin fines de lucro. Por otro lado, desde lo económico, es una institución de visión corporativa y global. Además, particularmente, en el Perú, según afirma el pastor “Willy”, uno de los principales informantes dentro del templo de Pueblo Libre, es, ante todo, una institución con una misión no solo espiritual, sino principalmente social. Sin dejar de ser una entidad religiosa, el Movimiento es un organismo que tiene por misión insertarse en una sociedad que, desde el punto de vista de la congregación, se caracteriza por estar *en crisis*.

Pastor “Willy”

Es una institución religiosa como cualquier otra, como lo es la católica, la bautista o las demás. Es una institución de proyección social que tiene como finalidad ofrecer un bienestar que alcance a la familia y a la sociedad. Es una institución que surge porque vivimos en una sociedad en crisis, donde existe una gran degeneración y perversión social que afecta a las personas y los gobiernos muestran una falta de interés ante ella.

De esta definición que, si bien no es oficial para la organización mundial, sí lo es al interior del templo de Pueblo Libre en tanto proviene del presbítero, se desprende que el Movimiento es concebido también como una *reacción*. Su naturaleza reside, por tanto, en la *respuesta* a un contexto social particular. Su propósito es ofrecer *bienestar espiritual* a la sociedad, como lo pretenden, en mayor o menor medida, todas las iglesias. Pero su misión se particulariza en cuanto supone una acción ante un *mundo en crisis*. Es decir, el Movimiento Misionero Mundial parte del supuesto de que lo que ellos asumen como el *mundo* está en proceso de degeneración y, por tanto, requiere de su acción remedial. Allí radica, pues, su propósito social. Son, en ese sentido, una iglesia común, pero que, al concebir a la sociedad de una manera particularmente negativa, recibe simbólicamente un propósito distinto, específico, *especial*. En ese sentido, se asociarían a lo que Hernández (2006) reconocía como congregación *fundamentalista*.

No obstante, contrariamente a lo que suele afirmarse de los grupos pentecostales (Marzal, 1988, 1995, 2000, 2002, 2004), en términos de ellos mismos, el MMM no es una iglesia que se asuma como la única poseedora de la verdad o se autoexcluya como la más *recta*. Al contrario, al menos en las declaraciones oficiales, suele

¹⁴ El Movimiento Misionero Mundial es una organización sin fines de lucro que tiene la visión de fundar nuevas iglesias en los Estados Unidos de América y en sus territorios, y además, la visión misionera de fundar nuevas iglesias dondequiera que Dios abra nuevas puertas alrededor del mundo.

inscribirse en el universo designado genéricamente como *cristiano*. Son parte de una misión cristiana general y que, por tanto, antes que separarse del “complejo mundo evangélico” (Marzal, 1988), se adscribe a él y a sus propósitos principales. De acuerdo con el pastor “Willy”, presbítero en Pueblo Libre durante el inicio de la etnografía, el Movimiento es una institución más del cristianismo que, como tal, recibe una misión *directamente* de Cristo, al igual que otras denominaciones *cristianas*.

Pastor “Willy”

Somos también una iglesia cristiana que tiene, por tanto, una labor cristiana que, como su nombre lo dice, sigue la labor de Cristo. Es por ello que ese interés social que tenemos lo tenemos porque viene de Dios. En ese sentido, el Movimiento Misionero Mundial no es una institución aislada ni independiente, sino que es parte de la misión cristiana en el mundo, que es llevar un mensaje de restauración espiritual y, por medio de ella, permitir que las personas experimenten una liberación de sus vidas, de sus afecciones morales, sentimentales e incluso materiales.

Evidentemente, esta concepción de *una iglesia más* que no se particulariza respecto de las demás difícilmente convive con su tendencia explícita a la expansión en este grupo. Difícilmente convive tampoco con el posicionamiento de la marca Bethel en cada templo, letrero, anuncio, volante o espacio virtual de la congregación. Sin embargo, desde el discurso institucionalizado, el Movimiento no se reconoce como iglesia única, sino como parte de un cuerpo mayor con un mensaje y una responsabilidad también mayor. En ese sentido, el *origen divino* al que alude la definición de su Constitución (1993) es legitimado en la concepción que tienen sus pastores en el templo de Pueblo Libre. No obstante, no es entendido como privilegio exclusivo, sino como pertenencia a un universo mayor de agrupaciones que, aunque no le dicen explícitamente, tendrían también dicho *origen divino*. Es, para usar términos de Weber (2002), la *teodícea* de su lógica organizacional.

En resumen, podemos tomar como punto de partida para la profundización etnográfica, que propondremos desde este capítulo hacia el final, al Movimiento Misionero Mundial como una congregación polisémica. Es, en principio, una *iglesia*, es decir una comunidad integrada por un origen divino. Es, además, una organización jurídicamente reconocida. También, por el origen espiritual ya citado, es parte de un cuerpo simbólico mayor denominado *cristianismo*. Y, finalmente, es una organización de misión social, orientada al bienestar del mayor número personas que requieren ser *rescatadas* de una sociedad destinada a un fin trágico. Evidentemente, esta definición previa del Movimiento no pretende siquiera aproximarse a la naturaleza misma de la congregación. Únicamente se propone como un punto de partida

absolutamente referencial. La naturaleza del Movimiento solo será alcanzada, si acaso ha sido posible, tras el análisis de todo lo observado en el templo de Pueblo Libre, espacio cultural al que ingresamos en la presente investigación.

3.2 La *Obra* en el mundo y en el Perú: un repaso histórico

Como se precisó en el párrafo anterior, la misión del Movimiento Misionero Mundial es, como su nombre lo expresa, hacer misiones internacionalmente, es decir, fundar iglesias en todo el orbe. Esta lógica de expansión, justificada por la *teodicea* de su *origen divino*, le ha permitido establecer *obras* (nombre con que se designa a cada templo nuevo) en países geográfica y culturalmente tan disímiles como Alemania, Camerún, El Salvador, Grecia, India, México, Curazao, Ucrania o Kuwait. De acuerdo con el directorio de la revista “Impacto Evangelístico” (MMM, 2017), en este año la congregación se encuentra presente en 71 países del mundo (ver Cuadro N°4).

Con sede central en San Juan, Puerto Rico, ciudad donde fue fundada la congregación, y en Washington DC, el Movimiento Misionero Mundial tiene al Perú como uno de los países organizativamente más relevantes. Esto se debe a que en nuestro país se inició el proyecto de Bethel Televisión, una red de comunicaciones con cientos de estaciones repetidoras a nivel nacional y con señal digital a nivel mundial. No obstante, para el presente recorrido histórico, resulta fundamental reconstruir la trayectoria del Movimiento desde su fundación, tanto legal como espiritual, en Puerto Rico, como su llegada al Perú y, lógicamente, la creación del templo de Pueblo Libre.

Cuadro N°4: Presencia internacional del MMM

Movimiento Misionero Mundial – Obras establecidas en el mundo			
América	Argentina	Ecuador	México
	Aruba	El Salvador	Nicaragua
	Belice	Estados Unidos	Panamá
	Bolivia	Guatemala	Paraguay
	Bonaire	Guyana Francesa	Perú
	Brasil	Guyana Inglesa	Puerto Rico
	Canadá	Haití	

	Chile Colombia Costa Rica Curazao	Honduras Isla de San Andrés Islas Hawái Jamaica	República Dominicana Surinam Trinidad y Tobago Uruguay Venezuela
Europa	Austria Bélgica Dinamarca España Finlandia Francia	Grecia Holanda Inglaterra Islas Canarias Italia	Portugal Rumania Suecia Suiza Ucrania
África	Camerún Congo Costa de Marfil Gabón Ghana		Guinea Ecuatorial Islas Mauricio Madagascar Nigeria Sudáfrica
Asia	Filipinas India Israel Japón Kuwait		Malasia Myanmar Nepal Omán Sri Lanka
Oceanía	Australia		

Fuente: Elaboración propia

Como puede notarse, esta congregación es, literalmente, mundial. Su fundación supone una alternancia entre hierofanías (Eliade, 1981), teodiceas (Weber, 2002) y un riguroso planeamiento estratégico que ha permitido una expansión que, a ojos confesionales, podría asumirse, sin duda, como milagrosa. En las siguientes líneas, se intentará abordar, de manera breve, el fenómeno de su expansión.

3.2.1 Luis M. Ortiz y la fundación en Puerto Rico

El origen del Movimiento Misionero Mundial se remonta a 1963, en San Juan, Puerto Rico. De acuerdo con Chavarría (1995), esta obra “nace en el corazón de Dios” (p.33). He allí la primera hierofanía: el origen de esta iglesia supone la acción de lo sagrado en lo profano, pues es Dios, dentro de la versión oficial del origen de la congregación, quien funda esta iglesia empleando a la persona como instrumento. No obstante, sí existe un fundador humano, que fue el reverendo Luis M. Ortiz, predicador pentecostal de origen portorriqueño, tal como se consigna en el documento citado, que es la historia oficial del Movimiento, elaborada a propósito de los 30 años de su llegada a Costa Rica.

El fundador *terrenal* de la congregación, según Chavarría (1995), nació en la localidad de Corozal, Puerto Rico, a 42km de la capital San Juan. Desde niño, según refiere el autor, el reverendo Ortiz fue formado dentro del cristianismo caribeño. Se reunía en una pequeña iglesia pentecostal llamada Discípulos de Cristo. Con el tiempo, para Chavarría (1995), el llamado de Dios se empezó a hacer más evidente, pues fue notorio su liderazgo en la congregación. Según afirma, “Dios trató directamente con aquel niño y le habló acerca del llamado de su obra” (p.34). De acuerdo con la fuente referida, los *llamados* divinos fueron continuos y Ortiz, aún joven, se integró a las Asambleas de Dios, que, como señala Marzal (1988, 2002), son una de las congregaciones más representativas del universo pentecostal en Latinoamérica.

Siguiendo el texto de Chavarría (1995), hacia 1943, Ortiz viaja a La Habana a servir en la Iglesia Pentecostal de Cuba, filial de las Asambleas de Dios en ese país. Sirve algunos años allí, se casa y se establece en la isla. Pero, de acuerdo con la fuente citada, “el Señor les habló sobre un llamado mundial” (p.35). Ante la negativa de expandir a la congregación referida para cumplir con el *llamado* divino, Ortiz, junto a otros líderes religiosos, entre los que se cita también al pastor Rodolfo González, decide alejarse de las Asambleas de Dios en 1956 y formar un movimiento independiente. De ello se deduce que, si bien en su Constitución (1993), el Movimiento Misionero Mundial se asume como una comunidad de origen divino, concretamente, según Chavarría (1995), constituye una ramificación de la Iglesia Pentecostal de Cuba, que es, a su vez, una filial de las Asambleas de Dios del Perú. En consecuencia, por su origen, el MMM es una congregación derivada del pentecostalismo tradicional.

Continuando con las referencias citadas por Chavarría (1995), el reverendo Ortiz y su equipo “se entregaron al ayuno y a la oración en espera de la guía del Espíritu Santo” (p.35). Y la respuesta llegaría con el tiempo, pues, pese a las limitaciones económicas de Ortiz –aunque no necesariamente de su equipo de pastores-, la nueva iglesia terminaría consolidándose. “Sin dinero, sin posesiones materiales, sin apoyo de concilio alguno, sin renombre popular, desconocidos y hasta desechados por la organización” (p.36), el reverendo Ortiz y su equipo de líderes termina fundando una pequeña congregación que terminaría convirtiéndose en el Movimiento Misionero Mundial. He allí la segunda hierofanía: la fundación terrenal del MMM fue mediada por Dios, pues se produjo, al menos según la versión de Chavarría (1995), con escasos recursos económicos.

Junto a su esposa Rebeca, su hermana Matilde y su cuñado Inocencio, Luis M. Ortiz decidió, tal como relata Chavarría (1995), elegir un nombre que identifique a la congregación. Luego de sesiones de oración y ayuno, Ortiz recibió una revelación *directa* de Dios en la que le revelaba un nombre para la iglesia. Cuando continuaron con las jornadas de ayuno para definir dicho nombre, convinieron en que debía llamarse Movimiento, pues era un grupo *movido por Dios*; Misionero, porque existía por la *misión que recibieron de Dios*, y Mundial, pues esa misión era extenderse a todo el mundo. Según precisa Chavarría (1995), al mencionar las razones del nombre, el reverendo Ortiz recordó que ese era el nombre que Dios le había dicho directamente. He allí una tercera hierofanía: el nombre de la iglesia fue revelado por la acción sobrenatural de Dios.

Esta congregación se habría fundado en Santiago de Cuba, de no ser porque, luego del estallido de la Revolución, el gobierno de Fidel Castro, restringió las prácticas del nuevo grupo y sus líderes tuvieron que retornar a Puerto Rico. Es por ello que los documentos registran como fecha de fundación del Movimiento Misionero Mundial al 13 de febrero de 1963. No obstante, según señala Chavarría (1995), su origen se remonta a dos eventos: la Misión que Dios envió a sus discípulos hace, probablemente, dos milenios, y el *llamado* que recibió Luis M. Ortiz cuando apenas era un niño de diez años. Así, se encuentra, más allá del acto registral de su fundación, que el Movimiento supone un origen donde tres hierofanías (llamado al siervo, respaldo económico y elección divina del nombre) y una teodicea (la justificación divina de la ruptura cismática) confluyen para asociar la creación de dicha iglesia como una cadena de eventos sagrados que legitiman la existencia actual de la congregación.

3.2.2 Rodolfo González y la iglesia en el Perú

Como se indica en el texto de Chavarría (1995), Luis M. Ortiz funda el Movimiento Misionero Mundial con el apoyo de familiares y, además, de un equipo de futuros pastores. Entre ellos, se encontraba un joven predicador de origen cubano llamado Rodolfo González Cruz. A diferencia del reverendo Ortiz, el entonces hermano González era un joven empresario relativamente exitoso. Nacido en la localidad de Camagüey, Cuba, en 1937, tal como se sostiene Chavarría (1995) en una biografía no oficial, el lugar de origen de González era una zona rural de Camagüey, donde su familia poseía negocios agrícolas. De acuerdo con dicha fuente, estudió Ingeniería en Cuba y se dedicó, al igual que su familia, a la actividad empresarial. A los 15 años, según el autor, tuvo una *experiencia con Dios*, luego de la cual inició sus actividades en una iglesia local.

Ya casado en primeras nupcias con Yolanda Porro, según el sitio web oficial de la organización (MMM, 2015), inicia un pequeño grupo de oración en Santiago, ligado a la Iglesia Pentecostal de Cuba, en 1955. Al año siguiente, se une al grupo que fundaría el reverendo Ortiz en esa ciudad. Cuando Ortiz debe marcharse de Cuba, González parte a Camagüey para continuar con el ministerio que, después de 1963, pasaría a ser el Movimiento Misionero Mundial en Cuba, del que él sería presidente. Como se había precisado en el párrafo, la restricción gubernamental a los grupos religiosos implicó que la nueva iglesia formada pase a la clandestinidad. Según se registra en el sitio web oficial de la congregación (MMM, 2015), en 1967, Rodolfo González es enviado a prisión por su proselitismo religioso, lo que pondría fin a las pretensiones del Movimiento de sostener una *obra* establecida en Cuba.

Después de estar mucho tiempo en prisión, tal como se expresa en la biografía oficial del sitio web (MMM, 2015), Rodolfo González inicia distintos procesos administrativos para conseguir salir de Cuba. En 1981, el gobierno peruano le permitió ingresar al país. Arribó a Lima con su esposa Yolanda y sus hijos, y poco después formó un pequeño grupo de evangelización. Para 1983, según esta biografía oficial (MMM, 2015), siempre ligado a la congregación fundada por Ortiz en Puerto Rico, con la autorización del gobierno peruano, da inicio al Movimiento Misionero Mundial en nuestro país. Según la propia fuente, se tomó en condición de préstamo el antiguo cine “28 de julio” en La Victoria y, el domingo 27 de abril de ese año, se realizaba el primer culto de la congregación en dicho local.

Ya desde su época en Cuba, Rodolfo González había estado siempre ligado a los medios de comunicación. Desde los años 50, ya conducía un programa radial llamado “Avivamiento Pentecostal”. En el Perú, a partir de 1988, se inicia “La hora de la transformación”, espacio televisivo emblemático de la congregación, en distintas cadenas regionales. En 1990, debido al crecimiento poblacional y, desde luego, económico de la iglesia, se adquirió como propiedad del Movimiento el local del cine “28 de julio” y, además, se alquiló un espacio en Global Televisión para “La hora de la transformación”. El Movimiento había llegado a difundir sus mensajes religiosos a nivel nacional.

Adquirido como propiedad de la iglesia, el local del cine se convirtió en un edificio de 17 pisos destinado a una futura estación radial o televisiva. De acuerdo con la biografía oficial (MMM, 2015), en 1995 fallece su esposa Yolanda y, tras un año de ayuno constante, se vuelve a casar con la misionera portorriqueña Rita Vásquez. Ese mismo año, González sería nombrado Oficial Internacional de la Iglesia. Ya con un cargo mundial, el Perú pasa a convertirse en uno de los países más relevantes para esta congregación transnacional. Para 1998, se adquiría la concesión para operar una estación televisora. Había surgido, desde el Perú, Bethel Televisión, la futura corporación de comunicaciones oficial del Movimiento Misionero Mundial. Poco después, González asumiría un cargo más: Tesorero Internacional.

Ya en la década de los 90, la expansión continuaba no solo a nivel de medios de comunicación sino, evidentemente, de templos. Entre esos años, se alquilaron o adquirieron cientos de locales que se convertirían luego en iglesias y anexos de la congregación. Entre ellos, desde luego, el templo de Pueblo Libre, erguido sobre la antigua sede del sindicato de trabajadores hoteleros de la avenida Mariano Cornejo, frente a la Plaza de la Bandera. Actualmente, como ya se indicó, según la versión oficial no actualizada, el Movimiento Misionero Mundial administra alrededor de 1000 templos a nivel nacional. Sin embargo, de acuerdo con las cifras que manejan los pastores, son aproximadamente 2000.

Pastor “Willy”

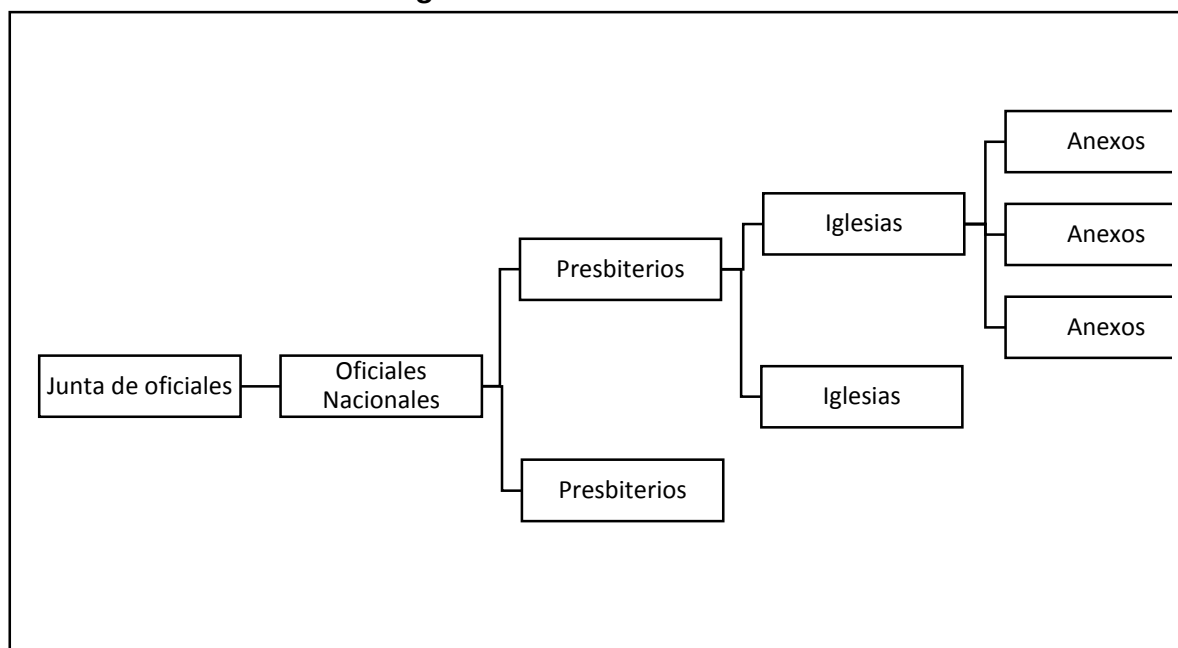
Tenemos cerca de cincuenta años en el Perú, gracias a la labor del reverendo Rodolfo González y a todo un equipo de siervos de Dios que trabajamos por la misión que hemos recibido de Cristo. Surgimos por el llamamiento de Dios, no por obra humana, sino porque tenemos esa misión. Esa misión nos ha llevado a tener 2000 templos más o menos, entre iglesias y anexos. No tengo la cifra exacta de miembros bautizados, pero no sería exagerado decir que vamos por el medio millón.

Evidentemente, para los actores sociales con los que dialogamos durante la presente investigación, sean pastores o miembros de la iglesia, existe una *teodicea* institucionalizada que explica el crecimiento explosivo de su congregación. El objetivo del presente estudio, en ningún caso, pretende rebatir tal asociación. Únicamente, creemos que, además de las razones espirituales, subyace una compleja estructura organizativa que fomenta la expansión de miembros y templos que, justamente, apela a dichas razones espirituales. A continuación, se intentará comprender cuál es esa compleja estructura organizacional, sobre la base de la Constitución de dicha iglesia (1993), el *libro de doctrina* (1980) e, indudablemente, los testimonios de los informantes que contribuyeron decisivamente a la aprehensión de la organización social de la congregación.

3.3 La estructura organizativa: una lógica de expansión

Dirigir una organización transnacional, que comprende miles de templos en 71 países, supone no solo la acción divina, sino también un esfuerzo humano. Y más de allá de esfuerzos individuales, implica una estructura debidamente planificada, jerarquizada y compleja. Así, el Movimiento Misionero Mundial, además de ser una *comunidad espiritual*, es decir, una agrupación vinculada por lo divino, es también una gran organización que opera bajo mecanismos similares a los de una corporación transnacional. Si bien, según su Constitución y Reglamento (1993), el llamamiento, la visión y el esfuerzo que gestó la congregación provienen de Dios, la sola existencia de dicha Constitución sugiere la institucionalidad de la organización.

En sí, el modelo de organización social del Movimiento se basa en una estructura jerárquica rígida a nivel mundial, que se replica a escala en cada país donde esta se ha establecido. Básicamente, se compone de una *Junta de Oficiales mundiales*, cuyo esquema de funciones se mantiene a nivel interno en la *Junta de Oficiales nacionales*. A su vez, cada país se divide en un conjunto de jurisdicciones llamados *Presbiterios* o zonas, cuya cantidad es proporcional a la población de miembros en el país. Al interior de un presbiterio, finalmente, se dividen *Iglesias* y *Anexos*, que son dos tipos de templos cuya distinción reside en el estatus del líder a cargo del mismo. El detalle de esta compleja, pero a la vez efectiva, forma de organización puede explicitarse en el Cuadro N°5.

Cuadro N°5: Estructura Organizativa del MMM

Fuente: Elaboración propia

3.3.1 Los oficiales mundiales

Según el pastor “Marcos”, actual presbítero de Pueblo Libre, una de las principales características de la organización del Movimiento Misionero Mundial es que sus estatutos “siempre han sido los mismos”. En ellos, resumidos en la Constitución y Reglamento (MMM, 1993), se enuncian las funciones y atribuciones de las autoridades de la congregación. El nivel jerárquico más alto está compuesto por la *Junta de Oficiales*, que es un consejo que reúne al Presidente Internacional, el Vicepresidente, el Tesorero Internacional y los Directores. Dicho documento detalla también qué responsabilidades corresponden a cada uno de ellos y cuál es el proceso de su designación.

El presidente internacional

Es, evidentemente, la máxima autoridad mundial de la congregación. En los 54 años de existencia de la iglesia, solo han ocupado este importante cargo cuatro personas. El primero fue el reverendo Luis M. Ortiz, fundador histórico de la iglesia en 1963 y líder mundial de la congregación hasta 1985, en que, según relata Chavarría (1995) entregó su cargo por razones de salud. Fallecería once años después. Al declinar, nombró como su sucesor a su amigo y miembro del grupo fundador, Rubén Rosas

Salcedo, también portorriqueño. Según el sitio web del Movimiento en Holanda (MMM, 2013), el reverendo Rosas estuvo al frente de la congregación durante diez años, hasta que, por salud y edad, dejó el cargo a su “hijo espiritual” Samuel Rolón, quien solo asumió la función por un poco más de un año, pues falleció en 2006. Desde ese año hasta la actualidad, el liderazgo mundial de la congregación recae en el reverendo Gustavo Martínez, colombiano y además presbítero en la ciudad de Medellín.

Según la Constitución de la iglesia (1993), entre las funciones de un presidente se encuentran encabezar las convenciones y encuentros mundiales (como la que se realiza todos los años en el estadio de San Marcos), supervisar todo lo referente a la *obra* en cada uno de los países y otorgar los *certificados de comunión*, que son un documento que acredita a un templo como parte de la organización. No obstante, si bien no se explicita en la Constitución (1993), se deduce de la historia del Movimiento que una de sus atribuciones es también, con la validación de la Junta, el elegir a su sucesor, aparentemente por razones de confiabilidad, y, también según los casos ocurridos, cuando el presidente ya no está en condiciones de asumir su función por razones de edad, salud o inminente fallecimiento. El cargo, de acuerdo con lo que se desprende de dicho documento, no tiene una vigencia definida. Un presidente del MMM puede ejercer su función mientras la salud se lo permita y no se tiene evidencias de algún caso en que este haya sido separado de su puesto por la Junta de Oficiales.

El vicepresidente internacional

Sus funciones no están explícitas en la congregación, pero se deduce de lo informado por los presbíteros con quienes se conversó, que se trata, básicamente, de reemplazar al presidente durante su ausencia y asistirlo cuando sea necesario. A diferencia del presidente, este puede ser elegido por la Junta de Oficiales entre sus propios miembros y, por tanto, como afirma el pastor “Marcos”, solo puede ser vicepresidente quien ya haya sido oficial antes”. Actualmente, dicho cargo recae en el reverendo José Antonio Soto, natural de Costa Rica y presbítero en Panamá durante cuatro décadas. No se tienen mayores referencias de cuántos pastores han ocupado este puesto desde 1963.

El secretario internacional

De acuerdo con la Constitución de la iglesia (1993), es el encargado del registro de todos los miembros, templos y presbiterios de la congregación. Además, tiene todas las atribuciones que suponen el ser un *Oficial* de la misma. Dicho puesto recae en 2017 en el reverendo Rubén Concepción, portorriqueño y Oficial nacional en su país natal. Es preciso mencionar que todos los oficiales internacionales son también oficiales nacionales en sus respectivos países y, además, presbíteros en la sede central de dicho país. Por tanto, también ejercen el *ministerio pastoral* al interior de una congregación.

El tesorero internacional

Es quien administra los recursos, bienes y propiedades de la congregación alrededor del mundo. Según la Constitución del MMM (1993), debe “disponer de los fondos de la iglesia cuando la Junta lo determine” y “llevar un registro exacto de lo que recauda” (p.10). Esta importante labor recae desde 2005 en un cubano radicado en el Perú, el reverendo Rodolfo González Cruz, oficial nacional del Movimiento Misionero Mundial en el Perú y presidente de Bethel Televisión, red de comunicaciones fundada también en el Perú. Forma parte también de la Junta de Oficiales a nivel mundial y es, junto a los ocho miembros restantes de esta, el soporte del presidente, Rev. Gustavo Martínez.

Los directores

También llamados *vocales*, son los demás miembros de la Junta de Oficiales a nivel mundial. No tienen una función específica como directores, pero sí como Oficiales internacionales de la congregación. Como tales, de acuerdo con la Constitución (1993), son los encargados del liderazgo mundial de la organización. Representan una entidad altamente jerárquica y plenipotenciaria. En dicho documento oficial se expresa que solo ellos pueden elegir a un nuevo oficial y los cargos que esta supone (presidente, vicepresidente, secretario y tesorero) solo pueden asumirse “por y entre ellos” (p.9). Es decir, en términos simples, solo puede tener un cargo en la *Junta*

quien sea previamente *Oficial de la Junta* y solo puede ser oficial de la junta aquel que haya sido designado por la *Junta*.

La *Junta*, a su vez, según la Constitución (1993), podrá “crear nuevos cargos oficiales, y cubrirlos con personas capacitadas” (p.9). Es decir, su poder es legítimo y prácticamente absoluto. Como sus miembros son oficiales en sus respectivos países, estos no despachan en la sede central, sea la de San Juan o Washington. Se reúnen en cualquier lugar del mundo, básicamente, por dos motivos. El primero, y más frecuente, es para las Convenciones Internacionales o algunas Nacionales de países mayoritarios (como Perú). La segunda razón es cuando se realizan Reuniones de Oficiales, que no son tan frecuentes, pero puede ocurrir “cuando la Junta lo establezca”, según la Constitución de la misma. La *Junta* está formada por el Presidente y ocho miembros más. Entre ellos se encuentran el Vicepresidente, Secretario, Tesorero y los cinco Directores. Actualmente, como se aprecia en el Cuadro N°6, pese a que la congregación tiene presencia en los cinco continentes del mundo, todos sus miembros son latinoamericanos.

Cuadro N°6: Oficiales internacionales del MMM

Cuerpo de Oficiales del Movimiento Misionero Mundial		
Oficial	Cargo	País
Rev. Gustavo Martínez	Presidente	Colombia
Rev. José A. Soto	Vicepresidente	Costa Rica (ejerce en Panamá)
Rev. Rubén Concepción	Secretario	Puerto Rico
Rev. Rodolfo González	Tesorero	Cuba (ejerce en Perú)
Rev. Álvaro Garavito	Director	Guatemala
Rev. Margaro Figueroa	Director	Puerto Rico
Rev. Rómulo Vergara	Director	Venezuela
Rev. Humberto Henao	Director	Puerto Rico
Rev. Luis Meza	Director	Perú

Fuente: Elaboración propia

Como puede notarse, si bien en este país la congregación comenzó veinte años después de su fundación, la presencia peruana en la más alta jerarquía del Movimiento Misionero Mundial es muy significativa. No solo porque cuenta con dos

oficiales internacionales, sino porque uno de ellos es el administrador de los recursos que esta genera en el mundo y, además, porque la red más grande de medios de comunicación que esta posee también fue iniciada en el Perú. Los representantes de nuestro país en la oficialidad mundial son, precisamente, las máximas autoridades locales de la iglesia: Rodolfo González y Luis Meza.

3.3.2 Los oficiales nacionales

Si bien no existe un reglamento específico para el caso del Movimiento Misionero Mundial en el Perú, la Constitución internacional (1993) tiene alcance para todos los países donde la congregación ha establecido templos y miembros. En ese sentido, la estructura de oficialidad mundial es replicada a nivel de cada país. Existen, por tanto, presidentes, vicepresidentes, tesoreros y directores en cada Estado donde el MMM tiene presencia. Las funciones de estos son similares a los internacionales, pero con injerencia únicamente local. Algunos de los oficiales nacionales son también internacionales, como en el caso del Perú y otros países latinoamericanos.

Desde su fundación en 1983, el presidente del MMM en el Perú ha sido el reverendo Rodolfo González Cruz, natural de Cuba, fundador de Bethel Televisión y rostro público del Movimiento en el país. Junto a él, actualmente conforman el Cuerpo de Oficiales el Vicepresidente de la congregación, reverendo Juan Espíritu; el Supervisor Nacional, reverendo Luis Meza (quien alguna vez fue presbítero en el templo de Pueblo Libre); el Secretario Nacional, reverendo Eduardo Masías; el Tesorero Nacional, reverendo Jorge Espinoza, y los Vocales Nacionales Andrés Espejo, Juan Carlos Ninahuamán, Marco Antonio Rau y Bernardo Neira.

Entre las funciones significativas de este Cuerpo de Oficiales se encuentra la designación de presbíteros. Un ejemplo de ello fue la ceremonia realizada en marzo de este año en el templo de Pueblo Libre, a la que se pudo asistir. En ella, como se explicará en detalle en el próximo capítulo, asistió el Secretario Nacional para anunciar que el pastor “Willy” dejaría de ser el presbítero de Pueblo Libre y su lugar sería tomado por el pastor “Marcos”, presbítero en San Juan de Lurigancho, zona a la que “Willy” pasaría a formar parte desde el día siguiente. Dicha ceremonia supuso una ritualización de la decisión administrativa, que será analizada más adelante.

En líneas generales, la organización nacional del Movimiento Misionero Mundial implica una reproducción de la jerarquización internacional. Los cargos son, hasta cierto punto los mismos, con la diferencia de que su alcance es solo local. Solo una distinción radica en la figura del Supervisor Nacional, representante de la organización central en el país. En el caso peruano, dicho cargo recae en el reverendo Luis Meza, quien es, además, miembro de la Junta de Oficiales a nivel mundial. No existen supervisores internacionales, pues dicha función es una atribución del presidente, pero en el caso del Perú no es el Rev. González quien asume ese rol, sino un oficial delegado por él para esa función. El pastor “Marcos” explica la organización social de la iglesia a nivel nacional de la siguiente manera.

Pastor “Marcos”

La organización a nivel nacional tiene un esquema bastante práctico. Está el Cuerpo Oficial, que es la máxima autoridad de la iglesia aquí en el Perú. No sé si recuerdas el día que vino un oficial a anunciar el cambio de pastor. Bueno, él es el Secretario Nacional. También está el Supervisor Nacional, pastor Luis Meza. Sobre ellos está el pastor González, que es el Presidente, no de la iglesia total sino solo del Perú. También están los Vocales. Es todo un cuerpo de oficiales con distintos cargos altos.

3.3.3 La división en presbiterios

Al interior de cada país, además de la existencia de un Cuerpo o Junta de Oficiales, se trazan divisiones zonales conocidas bajo el nombre de Presbiterios. Con este término se reconoce a una jurisdicción de extensión relativa, que puede reunir a más de una iglesia y constituye la unidad administrativa fundamental de la organización. Están a cargo de un *presbítero*, que es a la vez el pastor de la iglesia central de dicho presbiterio. De acuerdo con el pastor “Willy”, un presbítero no es un cargo jerárquicamente superior al pastor común. Es un pastor como los demás, solo que tiene bajo su responsabilidad al templo central de un conjunto de templos.

Pastor “Willy”

Un presbítero se encarga de su templo, de su iglesia. Coordina con los demás pastores de su zona, pero nada más, porque cada pastor es autónomo en su iglesia. Solo en el caso de medidas disciplinarias, la situación puede cambiar, pero, por ejemplo, en temas económicos, el presbítero no influye en la administración que hace uno de los pastores de su zona ni tampoco recibe aportes de éste. Solo es, como decir, el pastor más “vieji” de la zona.

Si bien la Constitución de la iglesia (1993) no lo establece explícitamente, se deduce que la magnitud de un presbiterio es relativa, no a la extensión del territorio que abarca, sino a la densidad poblacional que lo compone. Por ejemplo, según se conversó con el pastor “Marcos”, existen presbiterios que pueden abarcar hasta un

país completo, como ocurre en otros continentes. En el caso del Perú, existen presbiterios que abarcan una región completa como el caso del N°44 de Madre de Dios. Existen algunos, como Pueblo Libre, por ejemplo, que abarcan hasta 7 distritos (Pueblo Libre, Breña, San Miguel, Magdalena, Lince, Jesús María y Cercado). O algunos casos como el de San Juan de Lurigancho, que siendo un distrito único, reúne a cuatro presbiterios distintos: la zona 6 de Canto Grande, la zona 47 de Campoy, la zona 48 de Mariscal Cáceres y la zona 88 de Manco Inca.

Pastor “Marcos”

El Cuerpo de Presbíteros lo conforman todos los pastores que están a cargo de un Presbiterio, es decir, una zona donde hay una iglesia principal y varios anexos. En este caso, yo soy presbítero y el pastor que estaba antes de mí también lo es, pero ahora de otra zona. Son 104 presbiterios en el Perú. Ojo, presbiterios, no templos. En el caso de templos, ya la cifra es mucho mayor. Solo con decirte que hay presbiterios con 5, 10 iglesias y cada una con sus respectivos anexos.

Cada año, durante la Convención Nacional que se celebra en el mes de noviembre en el estadio de San Marcos, se anuncia a la feligresía de todo el país la creación de nuevos presbiterios. Ello ocurre, según el pastor “Willy”, cuando una zona ya cuenta con muchos templos, muchos miembros y, por tanto, muchos recursos. En ese escenario, se hace necesaria la división del presbiterio y, en consecuencia, la designación de un nuevo presbítero a cargo de la zona recién creada. En noviembre de 2016, por ejemplo, durante la realización de la Convención Nacional “Ten fe en Jesús”, se anunció la creación de siete presbiterios más, con los que se alcanzó las 104 zonas dentro del Perú.

3.3.4 Iglesias y anexos

Un presbiterio es, ante todo, una zona de varias iglesias. Y el presbítero es únicamente el pastor principal de la iglesia central de un presbiterio. En ese sentido, si bien el presbiterio es la unidad administrativa en cuanto a territorio y recursos se refiere, la iglesia es la esencia del Movimiento en sí. De acuerdo con el Libro de Doctrina (Ortiz, 1980), es el “Cuerpo de Cristo, la habitación de Dios por medio del Espíritu Santo” (p.6). Con el nombre de *iglesia*, dentro de la concepción de esta congregación, se hace referencia a la *comunidad de fieles*, es decir, al grupo humano que la conforma. Se alude también al *edificio o templo*, es al lugar físico de adoración, pero además al lugar *espiritual* que este supone. En este apartado, tomamos con el nombre de *iglesia* a esta segunda acepción.

Al interior de un presbiterio, se reúnen distintas iglesias. A la más importante y, generalmente, la más grande de la zona se le denomina *iglesia central*. Esta se encuentra a cargo del presbítero de la jurisdicción. Junto a esta, existen al interior de un presbiterio otros templos que, al estar presididos por *pastores* formados en el Seminario, también se llaman *iglesias*. En el caso de que una nueva *obra* esté comenzando y, por encargo del pastor, se haya enviado a un *hermano* no graduado como pastor, para que se haga cargo de ella, se le denomina *anexo*. Es decir, la diferencia entre una iglesia y un anexo reside, antes que en la cantidad de fieles o en la antigüedad de la sede, en la persona que se encuentra como *responsable* del templo. Al respecto, el hermano “Daniel”, quien ha servido en dos presbiterios pese a su corta edad, comenta.

“Daniel”

Un anexo se forma cuando los hermanos son enviados para ser obreros y abrir un templo pequeño, en un local alquilado. Ojo, no son casas sino locales pequeños. Como está a cargo de un obrero, es decir, un hermano que es miembro y está consagrado a Dios, no pueden ser iglesias todavía. Los anexos, entonces, son templos igual. A veces llegan a ser iglesias grandes, con 100 miembros o más. A veces con más miembros que una iglesia. Pero la diferencia es que no están a cargo de un pastor sino de un hermano. Es un obrero, un hermano responsable de ese lugar. Ya cuando la congregación les asigna un pastor, pasan de ser anexos a iglesias.

Es importante mencionar que, según la Constitución de la congregación (MMM, 1993), toda iglesia es autónoma en cuanto a sus recursos. En otras palabras, a excepción de su apertura y establecimiento, la organización nacional o mundial no subsidia o financia los templos. Estos deben autogestionarse y “entregar el diezmo del diezmo” (p.14). Es decir, los miembros de cada iglesia abonan la décima parte de sus ingresos al templo por concepto de *diezmo* y, a su vez, del dinero recaudado por todos los diezmos de sus fieles, entrega a la congregación nacional la décima parte. Además, de las *ofrendas* recaudadas en el mes, la iglesia debe entregar la décima parte. Y el pastor, de sus ingresos propios que resultan de los aportes de los miembros de su iglesia, debe entregar también la décima parte.

A través de esta cadena que atraviesa la estructura jerárquica de la congregación, como lo señala explícitamente el Libro de Doctrina, los miembros asumen la tarea de “sostener con sus diezmos y ofrendas la obra de Dios” (p.35). El crecimiento poblacional y financiero de un templo, por tanto, es proporcional al compromiso moral y económico de sus miembros. No obstante, en la concepción de los hermanos y pastores, la expansión de la *obra* no se debe a la conjunción de un ciclo económico

preestablecido y a la rigidez de un complejo modelo organizacional, sino a la acción de lo sagrado de manera sobrenatural.

Pastor “Marcos”

Debemos entender que la iglesia no es una obra de las personas, es una obra de Dios. Si la iglesia muestra un crecimiento, es por y para la gloria de Dios. Eso no se produce ni por dinero ni por estudios, es algo sobrenatural. Llegar a las personas, llegar a sus almas no ocurre por las simples palabras de un pastor ni porque se invierta dólares, es obra de Dios.

Esta investigación no pretende negar la explicación divina del éxito de esta congregación, no solo en el Perú sino a nivel internacional. Por el contrario, solo se busca señalar que, además de la *hierofanía* (Eliade, 1981) o la *bendición* (en términos de la iglesia), la compleja organización jerárquica y el riguroso compromiso económico de sus miembros toma parte importante en la expansión de este Movimiento.

3.4 La *Sana Doctrina*: La Biblia en 25 lecciones

No sería posible comprender la ética rigurosa y el compromiso prácticamente absoluto de los miembros del MMM al sostenimiento de su iglesia sin profundizar en la especificidad de los aspectos doctrinales de la misma. Para la mayoría de fieles, el conocimiento y la práctica de la *doctrina* es fundamental para todo creyente. El hermano “Luis”, uno de los más experimentados en la congregación, destaca que la diferencia de la doctrina del MMM con las demás es “que todo lo que tú lees allí está tal y como te lo dice la biblia”. De acuerdo con sus líderes, como el pastor “Willy” por ejemplo, la *doctrina* es exactamente lo que dice la biblia, sin ningún cambio ni error de interpretación.

Pastor “Willy”

La doctrina es todo el libro de la biblia, los 66 libros que la conforman. Por eso los cristianos, no solo en el Movimiento sino en todas las iglesias que siguen a Cristo, leen la biblia porque allí está la doctrina. La biblia no te lleva a genocidios, a dañar a nadie ni a despreciar a nadie. La biblia te enseña, te da las pautas para vivir conforme lo que dice Cristo. La doctrina no cambia la biblia ni la reinterpreta. Es exactamente lo que la biblia dice.

La doctrina es, en consecuencia, la segunda fuente, después de la biblia, para el Movimiento Misionero Mundial. Sin embargo, no constituye, de acuerdo con ellos, un documento *adicional* a la biblia, sino una versión breve, compendiada o didáctica de

la misma. Asimismo, a partir de la interacción con los miembros se puede afirmar que el término *doctrina* posee un carácter polisémico, pues se refiere tanto a un libro en especial, a un sistema de clases que se recibe al incorporarse a la iglesia o, en general, a todo el complejo de creencias y prácticas que distingue a un miembro de la congregación.

En primer lugar, con el término *doctrina*, se alude al texto *Instrucciones bíblicas para los recién convertidos* (Ortiz, 1980), que es un libro de 55 páginas, con un tamaño de letra bastante grande como para ser leído por un anciano. Este documento es adquirido por los miembros a un precio de 7 soles en el patio de la entrada del templo. En su interior, se encuentran 25 lecciones específicas y numeradas que recibe toda persona que desea formar parte, oficialmente, del Movimiento Misionero Mundial. Cada lección es debidamente referenciada con extractos de la biblia, a fin de legitimar y fundamentar el contenido de la enseñanza. La lectura de este libro es requisito en las clases de *doctrina*, que constituye uno de los principales *pasos* que debe seguir un *hermano* para hacerse miembro oficial de la congregación.

Precisamente, este término denota, en segundo lugar, un sistema de enseñanzas de aproximadamente seis meses de duración. Es un conjunto de charlas que se desarrolla durante los cultos de los miércoles y sábado. Se realiza dos veces por año, en relación directa con las jornadas de bautismo. La primera *doctrina* inicia hacia el final del mes de abril y finaliza las primeras semanas de noviembre. La segunda comienza en diciembre y finaliza en abril, antes de Semana Santa. No es una clase privada ni tiene ningún costo. Es el culto mismo de esos días de la semana, con la diferencia de que la prédica de la sesión está dirigida al avance de las 25 lecciones del texto referido en el párrafo anterior. Cuando he tenido la posibilidad de asistir al templo un miércoles o un sábado, he participado de las clases de *doctrina*, acaso sin saberlo. La diferencia entre un asistente común y alguien que *está llevando la doctrina* es que esta persona debe registrar su asistencia con la diaconisa encargada de ello, a fin de que existan evidencias de su regularidad y compromiso con la iglesia. De esta forma, se puede saber que es un “buen candidato para bautizarse”.

Pastor “Marcos”

Las clases de doctrina están dirigidas para todos los hermanos e interesados en escuchar el mensaje de Dios. Es abierta a todos, se dan los miércoles y sábados aquí en el templo. Si quieres podrías asistir tú también. Lo que pasa

es que el que está llevando la doctrina porque quiere bautizarse, se anota con una persona encargada y se le va tomando asistencia para ver si realmente está interesado en recibir la doctrina. A partir de su compromiso, se le va evaluando para ver si se va a hacer miembro o no.

Además del texto y el curso, el término *doctrina* hace referencia al conjunto de verdades y reglas propias de la iglesia, pero basadas en la biblia. En esa relación entre creencia y práctica, según la teoría de Durkheim (1968) sobre la religión, o en ese vínculo entre *fe* y *testimonio*, para hablar en términos del Movimiento, radica la naturaleza de la vida cristiana. Precisamente, la *doctrina*, entendida en este sentido, constituye la incorporación de la iglesia en la vida del creyente. Desde este punto de vista, la doctrina es el medio, ya sea impreso, pedagógico o sentimental-conductual que permite la filiación *real* de una persona al Movimiento Misionero Mundial. La *doctrina*, guiada por la divinidad, es lo que *convierte y reafirma la conversión* de una persona en *cristiana*.

Pastor “Willy”

La doctrina ayuda a la entrega personal que hace que una persona se identifique con Cristo. Un cristiano se demuestra por su conducta, no por un nombre ni por una institución. Una persona, sin necesidad de estar en una iglesia, puede seguir las enseñanzas de Cristo y ser, por tanto, cristiana. Nosotros solo le ofrecemos una doctrina basada en la palabra de Dios que le permite seguir haciéndolo. Si una persona lo hace, no es porque los líderes o la iglesia han intervenido en su vida, el que influye es Cristo a través de su doctrina.

De este modo, podemos aproximarnos a explicar el proceso que supone la *doctrina* en la vida de esta congregación. La persona es *convertida* por una acción divina sobre esta, que ocurre cuando la persona *acepta* ser parte de la congregación. Sin embargo, la doctrina permite que el “recién convertido” *viva conforme a los preceptos* de esta. En ese sentido, la *doctrina* liga al individuo con Dios y con la comunidad. Es por esta razón que concebimos como fundamental la explicación del cuerpo doctrinal de esta iglesia como etapa previa a la comprensión de su ritualidad. Como afirma Durkheim (1968), la religión es un “sistema solidario de creencias y prácticas” (p.47). Las prácticas rituales carecen de sentido fuera del marco de las creencias y fuera de la experiencia colectiva en comunidad. Por ello, este apartado intentará comprender el universo simbólico de las creencias del Movimiento y, en el siguiente capítulo, se intentará aproximarse a la lógica de la comunidad.

3.4.1 La declaración doctrinal

Como se indicó al inicio de esta investigación, una de las interrogantes que la motivó fue comprender qué es el Movimiento Misionero Mundial. Y esta pregunta por la naturaleza de un grupo religioso no puede desligarse de la aproximación a su cuerpo de creencias. Geertz (1988) solía afirmar que la etnografía constituye un acercamiento a una “multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, superpuestas y entrelazadas” (p.24). En ese sentido, resultaría altamente pretencioso afirmar que en este apartado se concluirá que se ha comprendido a cabalidad la *doctrina* de la iglesia estudiada. Por el contrario, lo que sí se puede aseverar es que se ha aprendido los aspectos básicos de la misma, como lo hace un *recién convertido* en la congregación, a fin de que esta doctrina pueda inscribirse en el discurso existente sobre el pentecostalismo.

En principio, señalaremos aquellos elementos del corpus doctrinal de la congregación que esta misma reafirma como propios. A estos principios elementales, que son publicados en el *libro de doctrina*, en todas las ediciones de la revista Impacto Evangelístico y en los sitios web del MMM en distintos países, se les reconoce como la *Declaración doctrinal*. En resumen, es una afirmación identitaria basada en 17 enunciados sencillos, basados en la biblia y, como veremos a través de los informantes, bastante socializados al interior de la congregación. En el cuadro N°7, se detallan, precisamente, estos principios y se realiza una breve descripción de los mismos. En las siguientes páginas, se explican solo algunos de ellos, debido a que se ajustan a la ritualidad que se analizará en el capítulo final. En líneas generales, constituyen una reafirmación del vínculo que los une a Cristo, antes que a la comunidad en sí.

Pastor “Willy”

Cristiano es todo el que cree en Cristo y acepta a Cristo. El Movimiento Misionero Mundial sigue a Cristo, pero no somos los únicos. Somos una pequeña parte de la gran obra de Dios en el mundo. Aquí el tema no es la diferencia de nombres, es la entrega personal que hace que una persona se identifique con Cristo. Existen muchos que se hacen llamar cristianos pero no lo son. Cristiano es el que sigue a Cristo. Hay instituciones que se ponen el nombre, pero no lo son. Eso se sabe por sus obras. La doctrina tiene por objetivo que tus obras reflejen que eres de Cristo.

Cuadro N°7: Declaración doctrinal del MMM

Clasificación	Principio	Descripción
Orientados a la fe	La inspiración de las Sagradas Escrituras	La biblia es la Palabra de Dios, a través de la cual él se comunica con su iglesia. Por lo tanto, es inalterable e incuestionable.
	La Adorable Deidad en Tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo	Existe un único Dios, pero este es una unidad compuesta. Son tres personas en una, así como el agua tiene tres estados o el aire está formado por tres gases básicos.
	La Salvación por la Fe en Cristo	Solo la fe en la Palabra de Dios y en la sangre poderosa de Cristo puede salvar al hombre del pecado.
	El Nuevo Nacimiento	Cuando la persona acepta a Cristo, es transformada por completo y se convierte en una nueva criatura.
	La Justificación por la Fe	La fe hace justo al creyente y le concede paz espiritual.
Orientados a la práctica ritual	El Bautismo en Agua por Inmersión, según lo ordenado por Cristo	Para que una persona se bautice, debe sumergir todo su cuerpo en el agua, pues el cuerpo debe morir para que se renazca en Cristo.
	El Bautismo en el Espíritu Santo, subsecuente a la salvación, hablando en otras lenguas	Es una señal del Espíritu Santo que recae sobre el creyente santificado, lo llena de poder y lo hace hablar en otras lenguas.
	La Sanidad Divina	La enfermedad llegó al mundo como consecuencia del pecado del hombre es una obra del Diablo. Por lo tanto, puede ser

		deshecha por Cristo, quien ha vencido al Diablo.
Orientados a la ética	Los Dones del Espíritu Santo	Son facultades espirituales y sobrenaturales que reciben los miembros, y que permiten la realización de su obra.
	El fruto del Espíritu Santo	Es el testimonio, el reflejo del poder de Dios en la conducta y en la vida de la persona.
	La Santificación	Es la meta de todo cristiano y consiste en vivir alejado del pecado y de toda contaminación.
Orientados a la comunidad	El Ministerio y la Evangelización	Es la obra de la iglesia en el mundo y consiste en predicar a toda criatura, proveer un modo de culto y sostener normas de moral y santidad.
	El Diezmo y el Sosténimiento de la Obra	Es un mandato de Dios y consiste en la consagración de la décima parte de las ganancias del miembro, como parte de su deber con la iglesia.
Orientados a la escatología	El Levantamiento de la Iglesia de Dios	Significa la resurrección futura de los muertos en Cristo y su unión con los que viven en santidad, quienes serán transformados para estar junto a Dios siempre.
	La Segunda Venida de Jesucristo	Es la esperanza de todo creyente y ocurrirá siete años después del levantamiento de la iglesia.
	El Reino Milenial	Alude al gobierno de Cristo en la tierra, durante mil años, desde su llegada hasta el juicio final.
	Cielos Nuevos y Tierra Nueva	Es la promesa de Dios a su iglesia, junto a él en el cielo.

Fuente: Elaboración propia

Como puede notarse, la *doctrina* del Movimiento Misionero Mundial involucra un cuerpo de creencias, un sistema ritualizado de prácticas, un conjunto de compromisos éticos y una promesa escatológica para quienes los respetan. En esa lógica, representa, antes que un cuerpo normativo, un *modo de vida* o, en términos de Weber (2002), un “comportamiento religiosamente condicionado” (p.11). Para efectos de esta investigación, nos concentraremos únicamente en algunos aspectos de la doctrina que consideramos particularmente propios de esta congregación, a diferencia de lo que la teoría sobre el pentecostalismo, desarrollada en el primer capítulo, suele atribuirle a iglesias como esta. Concretamente, nos referimos a la experiencia de *conversión*, es decir, la iniciación en el Movimiento; el *bautismo en el Espíritu*, que constituye la hierofanía mayor para la comunidad, y lo relativo a la *disciplina*, que podrá explicar la rigurosidad ética de sus miembros.

3.4.2 La conversión o *nuevo nacimiento*

Según el texto de doctrina de la iglesia (Ortiz, 1980), todos los miembros de la congregación tienen como característica fundamental que han “nacido del Espíritu Santo” (p.6). Es decir, se pertenece a la comunidad luego de haber sido *regenerado* por medio de Jesús. Para experimentar esta adopción de una *nueva naturaleza*, se requiere, de acuerdo con el texto doctrinal, de “Fe en Jesucristo y en los méritos de su sangre”, de un “verdadero arrepentimiento” y de una “confesión pública de fe” (p.7). Dicho de otro modo, la aceptación pública de la *naturaleza pecadora* y el consecuente *pedido genuino de perdón* permiten, por la acción divina, la transformación de la persona arrepentida en una *nueva criatura*.

Pastor “Marcos”

Aceptar a Cristo significa, primero, reconocer la grandeza de Dios y su poder sobre ti. Segundo, declararte como pecador delante de él, confesar tus pecados y arrepentirte de corazón. Tercero, pedirle que ingrese a tu vida y que te haga una nueva persona. Es una decisión difícil, pero si lo haces, serás salvo y verás que tu vida comienza a cambiar para la gloria de Dios.

Concretamente, la conversión supone una *transformación espiritual*. Los testimonios de los hermanos coinciden en algunos aspectos esenciales. En primer lugar, la persona, luego de haberse convertido a Cristo, experimenta una sensación emocional, e incluso física, muy especial. Ciertas culpas, decepciones, problemas o tristezas dejan de sentirse tras la confesión pública de fe. Algunos hermanos, como

“Oscar” la asocian a un calor que recorre el cuerpo o a una liberación de ciertas fuerzas que estaban dentro de la persona. Desde el punto de vista sensorial y afectivo, para los *hermanos*, resulta una experiencia difícil de describir.

“Oscar”

Esa noche, cuando nos invitaron a pasar al altar, me quebranté ante el señor. Lloré como un niño, sentí como si me sacaran una venda de los ojos y empezaba a ser una persona distinta. No sabía muy bien lo que era recibir a Cristo, pero ya algo en mi corazón me decía que allí estaba su presencia. Sentí que era una persona nueva, que todo lo que había hecho antes ya no tenía sentido y que mi vida iba a cambiar. Desde ese día hasta hoy no he dejado de ir a la iglesia.

Además de la significativa y especial experiencia extrasensorial, la *conversión* supone no solo la sensación de cambio, sino un cambio efectivo en la conducta del individuo. Lo más recurrente es la renuncia a ciertas actitudes consideradas como censurables o *pecaminosas* por la comunidad. Se evidencia un alejamiento de la vida nocturna, del consumo de alcohol o drogas, de la vida sexual extramatrimonial u otras prácticas asociadas por la iglesia como *cosas del mundo*. Así, la *conversión* no es únicamente espiritual, sino que este cambio trascendental suele evidenciarse en modificaciones conductuales.

“Alberto”

A mí me gustaba mucho el trago cuando estaba en el mundo. Siempre que salía de la empresa me juntaba con mis amigos para estar en la cantina, con las mujeres. Me encantaba ir a fiestas, era bravo en el baile, en la diversión. Pero desde que conocí a Cristo, dije ya no más y dejé radicalmente todo eso. Al principio, mis amigos me decían que estaba raro, que me había vuelto loco, que no iba a aguantar ni un mes. Pero con el tiempo se dieron cuenta de que no era cosa mía, sino que me había sucedido algo más grande. No te voy a mentir de que nunca más caí en pecado, pero desde ese día siempre he tratado de vivir en Cristo.

Como puede observarse, la *conversión* es una experiencia espiritual superior y, al mismo tiempo, un rechazo hacia prácticas asumidas como negativas por la congregación. Asimismo, en la mayoría de casos, es una decisión motivada por un suceso funesto en la vida del *hermano*. Entre estas desventuras, la más recurrente es la enfermedad grave o accidente de un familiar muy cercano o de la propia persona. Así, la proximidad de la muerte se convierte en uno de los móviles más frecuentes de la *conversión*. Podría decirse que, en la angustia, es que la cercanía con el Movimiento Misionero Mundial se hace mucho mayor.

“Tito”

Yo era duro de corazón. Era borracho y adúltero. Pero un día mi esposa sufrió una enfermedad. Un tumor bien grande tenía. La iban a operar un viernes. El lunes me lo dijeron. Faltaban cuatro días y el médico me dijo que estaba muy grave. Esa noche me arrodillé en la sala. Solito, nadie me lo dijo. Le pedí a

Dios llorando que mi esposa no se vaya. Al día siguiente, me llamaron del hospital como al mediodía. Habían conseguido la sangre que necesitaban y la operaron esa misma mañana. La pudieron intervenir tres días antes y mi esposa sanó completamente. Esa misma noche fui a la iglesia y me convertí al Señor.

Como puede evidenciarse, la *conversión* es para los miembros de esta iglesia un fenómeno totalizador. Representa la prueba tangible y visible de la acción de Dios en sus vidas por varias razones. En primer lugar, se muestra a ellos como una sensación especial, indescriptible, acaso sobrenatural. Los *hermanos* reconocen haber *sentido algo* durante ese momento, y ese algo es una manifestación física. En segundo lugar, suele estar motivada por una experiencia cercana a la muerte, ya sea en ellos o en una persona cercana. No solo por un contacto con la muerte, sino por una sorprendente liberación de la proximidad con esta. Finalmente, suele reflejarse en cambios concretos en la conducta. Comúnmente esta transformación es reconocible por todos, pues supone cambios en aquellos aspectos que son fácilmente identificables como *no cristianos* o, lo que es lo mismo, *del mundo*.

3.4.3 El bautismo en el Espíritu

Marzal (2000) señala como rasgos fundamentales del pentecostalismo peruano, además de la *conversión*, *comunidad* y *el proselitismo* típicos de los grupos evangélicos, a “un Pentecostés continuo y un Espíritu Santo que se manifiesta en la glosolalia” (p.36). Con este último término, se alude a la práctica de hablar en lenguas distintas a la propia, en el contexto de una oración, cántico ceremonial u otra forma de rito colectivo. Precisamente, este rasgo distintivo del pentecostalismo, dentro de la antropología de la religión, se asocia fácilmente a lo que, para el Movimiento Misionero Mundial, significa el “bautismo en el Espíritu”.

De acuerdo con el *libro de doctrina* de la congregación (Ortiz, 1980), esta manifestación constituye “la investidura de poder sobre la vida del creyente santificado” (p.19). Es decir, es una acción espiritual que recae sobre la persona que previamente se ha convertido y ha dado muestras específicas de fe, obediencia y vida consagrada. Es una de las *hierofanías* (Eliade, 1981) más reconocidas y valoradas dentro de la iglesia. Además, el hecho de estar especificada y, hasta cierto punto, reglamentada en el texto doctrinal sugiere que su manifestación práctica no es atípica o exclusiva, sino recurrente. Dicha manifestación es asumida como un signo visible de *santidad* en la persona.

Pastor “Marcos”

Todos los hermanos que hemos aceptado a Cristo tenemos al señor dentro. Pero no todos han sido bautizados en el espíritu. Eso no lo da ningún pastor. Eso lo da el mismo Dios. ¿Cómo se explica esto? A ver, la iglesia no es una obra de las personas, es una obra de Dios, es algo sobrenatural. Llegar a las personas, llegar a sus almas no ocurre por las simples palabras de un pastor, es obra de Dios. La lucha que sostenemos para que una persona sea salva no es con las personas, es una lucha espiritual. Por eso lo que necesitamos es el poder de Dios, capacidades sobrenaturales que no las ofrecen los pastores, sino que vienen de Dios. Esas capacidades son dones que son para todos. Hay muchos hermanos, no necesariamente pastores, que tienen esos dones. Estas son las muestras de que uno ha sido bautizado por el Espíritu Santo. Ese es el llamado de Dios.

Del testimonio del pastor “Marcos” se deduce que, en principio, el *bautismo en el Espíritu* es una experiencia sagrada para la congregación. Implica, además, un contacto espiritual superior al de la *conversión* y, por tanto, supone un *poder especial* en el individuo que lo recibe. Es, por tanto, una forma en la que la autoridad de una persona al interior de la congregación adquiere una legitimidad divina. Y es, asimismo, una acción sobrenatural que se expresa en capacidades, también sobrenaturales, que adquiere el *hermano* que la experimenta. A estos signos distintivos de superioridad simbólica dentro de la iglesia se les denomina *dones*. La posesión de estos *dones* supone, por tanto, un llamado o elección divina.

“Alberto”

Aquí en la iglesia tú encuentras personas que gritan, llorar, levantan sus manos, a veces hablan en lenguas. Ellos no lo hacen porque estén locos o porque quieran llamar la atención. Es que han sido tocados por el Espíritu. Tú escuchas y creerás que están delirando o dicen cosas sin sentido. Ellos en su corazón están alabando a Dios, pero lo están diciendo en idiomas que no comprendemos. O de repente sí, es alemán, árabe, ruso, chino, hebreo. Pero son idiomas que estas personas nunca han hablado. Eso es obra del Espíritu, no es obra del hombre. A mí me ha pasado y es un gozo tremendo. Eso te sucede cuando estás perseverando en Dios, en su doctrina, cuando ya estás consagrado. Es cuando Dios te llama.

En esa lógica, tal como comenta “Alberto”, el *Bautismo en el Espíritu* supone una elección espiritual, pero no una elección azarosa ni completamente arbitraria. Está asociada a ciertas condiciones de conducta en el *hermano* privilegiado que lo recibe. En principio, según el *libro de doctrina* (Ortiz, 1980), está señal espiritual es recibida por aquellos “nacidos de nuevo” que han manifestado “arrepentimiento”, “fe en Dios y en su Palabra” y han mostrado “obediencia” (p.20). Es decir, está ligado a una ética rigurosa propia de la congregación. En cierta medida, por tanto, el *hermano* que ingresa al Movimiento Misionero Mundial y se *convierte* a su doctrina, está llamado a buscar esta experiencia extrasensorial. No se puede asegurar que dicha manifestación es producto de la incesante búsqueda humana o, en efecto, puede

significar una *real* acción divina. Lo cierto es que dicha experiencia, para los miembros de la congregación, ocurre efectivamente y es, explícita o implícitamente, pretendida por ellos mismos.

“Oscar”

Yo recuerdo que ya llevaba tiempo en la iglesia y cuando estaban clamando en oración escuchaba a algunos hermanos ponerse de rodillas y recibir el espíritu. Entonces empezaban a hablar en lenguas. Yo quería experimentar lo mismo, quería sentir esa manifestación sobrenatural en mí. Empecé a orar todas las noches durante meses para que el señor se manifeste de esa forma en mi vida. Le pedía al señor que me haga sentir su presencia. Un día, después de mucho clamar al señor, mientras oraba en mi casa, caí de rodillas y sentí como un fuego que empezaba en mi cabeza y recorría hasta mis pies. Era como una electricidad. Fue que el señor me había bautizado con su espíritu. Yo sentía que estaba glorificando a Dios, que estaba declarando su amor en mi vida. Pero lo que salía de mi boca eran palabras que no comprendía, en una lengua que no comprendía. Supe que era el espíritu que se había manifestado en mí de manera sobrenatural. Sentí una paz y un gozo que no te puedes imaginar.

Como puede notarse, un segundo elemento, además de la *pretensión ligada a la ética rigurosa*, que caracteriza a esta hierofanía es que no constituye una experiencia solamente interna al individuo. Es un fenómeno perceptible por la comunidad. Está asociado, concretamente, a dos elementos constitutivos. En principio, supone movimientos bruscos del cuerpo o el desplome del mismo. Y también la *glosolalia* propiamente dicha, que consiste en *hablar en lenguas*. Este Pentecostés continuo, citado por Marzal (2000), es aceptado no solo en esta congregación, sino en distintos grupos religiosos. Ocurre durante determinados rituales, pero es más frecuente en los *tiempos de oración*, que estudiaremos en capítulos próximos.

Concretamente, durante la investigación, hemos sido testigos de cuatro oportunidades donde se manifestó esta experiencia en el templo. La primera fue durante una jornada de ayuno a la que asistí, tal vez sin saberlo. Se realizaba con motivo de un *aire libre* que iba a realizarse en los días siguientes. Al ingresar al templo, todos los 50 miembros presentes en el salón permanecían de rodillas, en el suelo, la mayoría con ojos llorosos, *clamando al señor*. El hermano Eugenio, quien se encontraba en la puerta cuando ingresé, me comentó que ya llevaban cerca de una hora en *tiempo de oración* y que estaban en *ayuno*. Que podía arrodillarme allí también y comenzar a orar.

Durante esos momentos, se pudo observar las acciones, gestos y posturas de las personas, además de lo que decían. Una de ellas, un señor de unos cincuenta años, comenzó a balbucear palabras que, evidentemente pertenecían a otra lengua, pero

no podía esclarecerse a cuál. No se pudo transcribir exactamente lo que este *hermano* decía. Sin embargo, se trataba de articulaciones de aparentes palabras completas. No eran sonidos guturales. Al escucharlas, las oraciones comenzaron a hacerse más sonoras, más intensas y, como se desarrollará más adelante, más quejumbrosas. No obstante, la única manifestación en otra lengua que se logró identificar fue la de este señor.

En resumen, el *Bautismo en el Espíritu*, uno de los aspectos doctrinales más significativos de la congregación, lía al Movimiento Misionero Mundial con el mundo pentecostal descrito por la teoría antropología latinoamericana. Como rasgos principales, se evidencia a su concepción como *signo distintivo* de elección divina, pero también de mérito humano. Además, puede entenderse como signo precisamente porque es perceptible. En ese sentido, se suele manifestar en reacciones físicas repentinas o, lo más frecuente, en la capacidad de *hablar en lenguas*. Además, en tanto elección o distinción del miembro que la recibe, supone la legitimación sacralizada de autoridad al interior de la congregación. Finalmente, si bien se produce como la manifestación espiritual de una *obediencia y arrepentimiento* que es pretendida por los hermanos, no se puede asegurar que esta sea un resultado de la pretensión y no de la acción divina. Únicamente es posible documentar el fenómeno y asociarlo a rituales específicos como la *oración*.

3.4.4 La disciplina y la santidad

Uno de los aspectos del universo doctrinal en el que se inscriben los miembros del Movimiento Misionero Mundial es la ética rigurosa que motiva sus prácticas cotidianas. Para comprender este régimen de conducta, proponemos aproximarnos a él a través de dos variables esenciales e, inclusive, dicotómicas: *santidad y tentación*, que son, a su vez, un corolario de otras dos como *cristiano* y *mundo*. Como se detalló antes, la *conversión* del individuo en cristiano o *hermano* supone el abandono de ciertas prácticas censuradas por la congregación. Principalmente, entre estas manifestaciones exteriores de la transformación del sujeto en *nueva criatura*, es frecuente la abstención del licor, la sexualidad restringida al matrimonio y el rechazo a la nocturnidad. En otras palabras, si bien existen signos espirituales de conversión, esta se explica ante todo por el comportamiento del *hermano*.

Pastor “Willy”

A un cristiano se le reconoce por sus obras. Hay mucha gente que dice que es cristiano, que tiene dones, que es profeta, que habla en lenguas, pero sigue viviendo conforme a la carne, al mundo. Acá no importa si eres del Movimiento o no. Importa si sigues a Cristo o no lo sigues. Venir aquí todas las semanas no te va a liberar. Si aceptas a Cristo, estarás liberado. Y si obras según lo que Cristo dice, eres realmente un cristiano.

En esa perspectiva, la rectitud en la conducta se concibe como estrechamente ligada a la *cristianidad* del sujeto convertido. Es decir, la práctica de ciertas máximas morales y la *conversión* de una persona no pueden dissociarse. Un individuo que no actúa *como cristiano* no es reconocido como tal por la congregación. Podría afirmarse que un criterio de identificación es la conducta similar entre los miembros. Ahora bien, concretamente, esta conducta similar significada como *rectitud* por la iglesia tiene un propósito claro: la búsqueda de la *santidad* como reflejo del vínculo con Cristo que afirman compartir sus integrantes.

Esta *santidad*, que es concebida como una exigencia, se expresa a través de un rasgo similar a lo que Weber (2002) denominaría “ascetismo intramundano” (p.37). Es decir, al alejamiento no necesariamente físico pero sí conductual de aquellas acciones que son concebidas por la congregación como “inmundicias” o “pecado” (Ortiz, 1980, p.13). Así, la *santificación*, entendida según la doctrina del Movimiento Misionero Mundial no es solo una sensación interna del individuo que se siente *santo* o *elegido*. Al contrario, es también asumida como “progresiva” y “exterior”. Dicho de otro modo, la real *cristianidad* solo se comprende en la exterioridad de la conducta, en el *obrar bien*, en el *alejarse de lo malo*, imperativos que son altamente socializados en la congregación.

“Luis”

Lo que me parece mejor de la iglesia es que no interpretamos la Biblia a nuestro modo. Acá se tiene una “sana doctrina”. Es decir, que todo lo que creemos y practicamos es conforme a lo que dice Dios en la Biblia. Lo que está escrito que está prohibido está prohibido también para nosotros. Lo que está mal en la biblia está mal para nosotros. Así la gente lee y se da cuenta de que las normas no son inventos del pastor sino que están allí para que las leas y te des cuenta por ti mismo.

La idea de *recta conducta* como *santidad* es, como se evidencia en los testimonios, no solo un imperativo institucional sino una norma aceptada como *divina*, sujeta a la filiación del cristiano con Cristo. Comprenderla supone, necesariamente, la consideración de que la sociedad es asumida por los miembros del Movimiento Misionero Mundial como una entidad *corrompida, perversa o en crisis*. En ese sentido, el estar insertos en un entorno que es visto como esencialmente negativo

para sus objetivos trascendentales los conduce a una búsqueda de alejamiento de la característica central de dicho escenario hostil: la *tentación*. Por tanto, la pretensión de *santidad* está estrechamente ligada, por oposición y complementariedad, a la noción de *tentación* en esta congregación. A esta estructura en crisis los miembros de la iglesia suelen denominarla *el mundo*.

Pastor “Willy”

El “mundo” se refiere a la sociedad en la que vivimos, que está influenciada por una serie de cosas negativas, cosas que vienen del Enemigo. Como este mundo está gobernado por el Enemigo, aquí se dan una serie de actividades que no son de Dios, se dan vicios, placeres, deleites que el mundo ha creado para que los hombres se alejen, se aparten y caigan. Aquí, en el mundo, hay seres humanos que obedecen a Dios y otros que no. Nosotros, y con nosotros no me refiero al Movimiento sino a todos los cristianos, vivimos en el mundo pero no somos del mundo.

De este modo, es clara la asociación entre el *mundo* con la idea de *tentación* y de *impureza*. El llamado a la *santidad* en los miembros de esta iglesia se comprende solo como reacción ante dicho escenario. Como este grupo religioso se asume “extranjero en el mundo”, se entiende su resistencia a él, pero también su vulnerabilidad ante sus efectos. Allí radica la idea de *tentación*, tal como se señala en el texto doctrinal de esta iglesia (Ortiz, 1980). En él esta condición se entiende como “circunstancia exterior” o “pasión interior que nos induce a hacer lo malo” (p.16). La presencia en el *mundo* implica, por tanto, que el *Enemigo* o *Diablo* procure constantemente aproximarse a los *cristianos* para “hacerlos caer”. Pero también la *maldad humana*, propia del *mundo*, los empuja a la caída. Y, finalmente, el propio *cristiano*, en cuanto vive en el *mundo*, muestra propensión a caer.

Esta “tendencia a lo malo”, socialmente aceptada por los miembros de esta iglesia, los conduce a una búsqueda constante de alejamiento de ciertas actividades asumidas por ella como *impuras*. Es decir, los obliga moralmente a la *disciplina*. Esta se manifiesta en el rechazo, de acuerdo con el texto de doctrina (Ortiz, 1980), a “los deseos de la carne, de los ojos y de las vanaglorias de la vida” (p.17). En términos simples, los miembros del Movimiento son inducidos a la sexualidad monogámica (*la carne*), las restricciones en la vestimenta (*los ojos*) y la privación de goces como el alcohol, drogas o el gasto excesivo de dinero. Ello explica, por ejemplo, que ante la mirada exógena, todos los *hermanos* del Movimiento Misionero Mundial vistan de una forma abrumadoramente similar. Esta restricción en el vestir es más evidente y rígida en las mujeres que, como hemos dicho anteriormente, están físicamente separadas de los hombres durante el culto.

“Tito”

Me acuerdo que, cuando mi esposa se convirtió, yo me molesté mucho. Ahora lo digo con gracia, pero te aseguro, hermano, que yo me molesté. Una noche llegó a mi casa “transformada”. A ella le gustaba vestirse bien, andaba con el cabello bien pintado, guapa, con su maquillaje, ropa de marca, perfumes finos. Pero ese día llegó toda con su faldón, solo con una cola como peinado, sin pintarse la boca. Me dijo que “desde ese día se iba a vestir como una cristiana”. No lo entendí, hermano. Renegué. Pero ahora con años en la iglesia comprendo que es así y que debe ser así.

Si bien el objetivo de esta investigación no es el análisis de las diferencias de género dentro de la congregación, no podemos negar que estas son, al menos en cuanto a la normativa de conducta, claramente notorias. En el tema del vestir, explícitamente, el texto doctrinal señala como *normas de santidad* un conjunto específico de proscripciones para ambos géneros. No obstante, en el caso de las mujeres, estas normas son mucho más extensas y detalladas, prácticamente literales. En el caso de los hombres, por el contrario, son un poco más ambiguas, incluso hasta subjetivas.

(...) las mujeres cristianas deben abstenerse de usar vestidos extravagantes, cortos, sin mangas, escotados, transparentes, pantalones, aretes, collares, adornos exagerados, rasurarse las cejas, etc. Igualmente los hombres cristianos deben abstenerse de toda apariencia vanidosa y de toda moda masculina que sea ridícula y de prendas de vestir afeminadas. (ORTIZ, 1980, p.14).

De este modo, se puede afirmar como segundo factor que explica la naturaleza del Movimiento, además de su compleja y sofisticada organización, a una ética rigurosa y aceptada socialmente como *divina*. alguna mirada exógena de este fenómeno podría sostener que los miembros de esta congregación se encuentran sometidos a un sistema opresor que reprime su conducta o los empuja al cumplimiento de máximas demasiado rígidas. Sin embargo, cuando se analice la ritualidad de sus cultos, se logrará comprender que no se trata de un proceso tan mecánico. El fenómeno de internalización de la *doctrina* es mucho más complejo y socializado a través de una intensa movilización de los propios fieles hacia la *conversión*. Denominaremos a este proceso como *evangelización*.

3.4.5 La evangelización

Otro de los factores que las investigaciones previas (Marzal, 1988, 2000, 2002), Hernández (1994), entre otros, reconocen en los grupos pentecostales es su *intenso proselitismo religioso*. En efecto, para el caso del Movimiento Misionero Mundial, dicho rasgo es claro y fácilmente identificable. Particularmente, en este grupo

religioso, este fenómeno puede observarse en distintos niveles. El primero de ellos es la difusión local mediante *campañas* y *aires libres*. El segundo será denominado difusión nacional, que supone la realización de las *convenciones* o reuniones increíblemente masivas celebradas en el estadio de San Marcos. El tercer mecanismo, y el más sofisticado, es la difusión mediática y, por tanto, global. Esta se da mediante diversas plataformas como la cadena Bethel Televisión, la revista Impacto Evangelístico, las páginas de Facebook de cada templo local y las *apps* gratuitas del Movimiento.

La difusión local

Se realiza a través de lo que se denomina *campañas* y *aires libres*. La primera de ellas consiste en una *marcha* que suele realizarse los domingos por la tarde, después de la *escuela dominical*. Suele formarse un grupo que, después de *reunirse en oración* durante aproximadamente una hora, emprende una marcha breve en las calles cercanas a la iglesia. Acompañados de pancartas, gigantografías y cientos de volantes de la congregación, se recorren dichos lugares para “ganar almas para Cristo”. La única vez en que se tuvo presencia efectiva durante este evento, la participación en la *campaña* supuso el empleo de algunos instrumentos musicales básicos como un bombo y algunas panderetas, para acompañar los cánticos que se iban interpretando durante la caminata.

La predisposición, al menos en dicha ocasión fue relativamente masiva. Unas cincuenta personas salieron a recorrer las calles cercanas y a repartir volantes. Se transitó por las avenidas Mariano Cornejo, Alejandro Bertello, Alborada y algunas calles pequeñas de Pueblo Libre. El recorrido duró poco más de una hora. Realmente, no muchas personas recibieron con gusto los volantes, pero lo interesante fue que algunas, no necesariamente asistentes al templo, se sumaron al recorrido. De acuerdo con “Alberto”, uno de nuestros informantes, “si dos o tres hermanos vienen a la iglesia después de una campaña evangelística y si, de esas dos o tres, ganamos un alma, ya estamos en victoria”. Esa es, pues, la naturaleza de este proselitismo a nivel local.

El *aire libre* es un medio de *evangelización* mucho más sofisticado. En principio, requiere de una inversión económica y logística mayor. Consiste en el alquiler de una lona deportiva cercana al templo durante una tarde completa, generalmente desde la

1 hasta las 9pm. Se moviliza un estrado que dispone la iglesia y que almacena, desarmado, en el sótano del templo. Se trasladan las más de 300 sillas con las que se cuenta, algunos otros materiales y se decora con ellos el espacio alquilado. En el espacio, previamente ambientado, se realiza una proyección del *culto* del templo, pero al *aire libre*, con el fin de atraer más fieles a la iglesia o, en términos endógenos, “ganar almas para Cristo”.

Se tuvo la oportunidad, durante el proceso de recolección de información en el *campo*, de acceder a la preparación del evento y a las últimas horas de la realización del mismo. La planificación ocurrió un jueves por la noche. El pastor “Willy” invocó a los fieles a una colaboración extraordinaria para el *aire libre* que se realizaría. Indicó que se necesitaban 500 soles esa noche para todos los gastos que la logística implicaba. Después de una *oración* grupal, se procedió a la recolección. Dos hermanos, por un lado, y dos hermanas, por el sector del templo, se acercaron a recolectar la colaboración voluntaria de los fieles. No todos participaron, pero la mayoría de los que contribuyó lo hizo con billetes, no con monedas.

Mientras esto ocurría, el pastor “Willy” alentaba a hombres y mujeres a seguir aportando, pues pedía constantemente que los *hermanos* encargados de la colecta le informen de lo que se iba reuniendo. No se cubrieron los 500 soles requeridos, pero se alcanzó la suma de 480 en menos de quince minutos. Las *hermanas* reunieron una cantidad al menos 50% superior a la de los hombres. Si bien se trató de un solo episodio, puede considerarse un indicador del nivel de compromiso económico de los miembros de la iglesia, que fueron los que colectaron casi el total de los aportes, con las actividades de la congregación.

El evento, como ya se indicó, fue una proyección a gran escala de los *cultos* que se realizan al interior del templo. La estructura y los rituales practicados fueron esencialmente los mismos. Las diferencias significativas fueron que las canciones de *alabanza* y *adoración* fueron mucho más numerosas, la prédica fue más extensa y se interpretaron, intercaladamente, muchos *especiales*. Además, se presentó una pequeña escenificación teatral destinada al público infantil. La convocatoria fue masiva y reunió a alrededor de 300 o 350 personas, es decir, aproximadamente el doble de la población habitual de los cultos dominicales, días de mayor concurrencia en el templo.

Como puede evidenciarse, aunque a menor escala y alcance solo local, el imperativo de *evangelización* es parte no solo de la organización jerárquica de la congregación. Es, en la práctica, una actividad ya internalizada en los fieles. El cumplimiento de esta, como se ha visto, supone, sobre todo en el caso de los *aires libres*, una inversión significativa de tiempo y recursos. No obstante, al menos los miembros de la iglesia, que están obligados por la *doctrina* a sostener económicamente a su congregación, aseguran hacerlo no por imposición, sino por el “deseo de que otros experimenten lo que ellos han vivido”.

“Alberto”

Todas estas cositas que yo hago, como los separadores que te he regalado o los volantes con citas bíblicas que reparto a todos los que llegan a la iglesia no me los da la iglesia. Todo esto sale de mi bolsillo, hermano. A mí no me sobra el dinero, pero lo doy con qué gusto. No te imaginas. Nadie me pide que lo haga. No está dentro de mi función, pero lo hago. Tú dirás por qué lo hago. Es fácil. Dios me da todo y yo trato de darle, de eso que me da Dios, un poco para que otros también reciban. Que yo esté aquí es por obra de Dios. ¿Cómo le voy a negar algo a su obra?

La difusión nacional

Uno de los principales eventos de reafirmación de los ya miembros, pero a la vez de difusión del mensaje del Movimiento al denominado *mundo* es, sin duda alguna, la gran Convención Nacional que se realiza una vez al año, generalmente en noviembre, en el estadio de San Marcos. Suele ser un evento que se extiende de 5 a 6 días completos, desde las 9am hasta las 9 o 10pm. El ingreso es libre y, tanto en las últimas horas de los días hábiles como en el horario completo del sábado o domingo, el estadio luce asombrosamente lleno. Pueden concurrir, en un cálculo mesuradamente aproximado, unas 50 mil personas en el recinto. Lo real es que esa cifra sea mucho mayor, pues se colman no solo las tribunas sino el propio campo de fútbol. Dicha celebración es transmitida en vivo por Bethel Televisión durante todo el día.

El evento al que se tuvo la oportunidad de asistir fue la Convención Nacional “Ten fe en Jesús”, realizada en dicho estadio entre el 23 y el 27 de noviembre de 2016. Se pudo acudir a dos jornadas de la reunión, los días jueves y domingo. En el caso del domingo se participó del evento completo. El jueves solo se estuvo entre las 4 y las 9pm. Si bien no se estuvo en todas las fechas de la Convención, el acercamiento y el nivel de participación que se tuvo en ellas fueron muy significativos. A continuación se detalla el relato de la asistencia al evento del jueves, de manera fortuita, pues la

intención inicial era asistir al *culto* en el templo de Pueblo Libre, pero este no se estaba produciendo, pues los miembros estaban en la Convención.

Al llegar a la Ciudad Universitaria, aproximadamente a las 6:30pm, me dirigí a la puerta que conduce al estadio. Algunas cuerdas antes, ya era notorio el estruendo de la multitud. Algunos efectivos de seguridad privada, con casacas amarillas, y otros miembros de la iglesia que, vestidos en terno, eran personal de apoyo custodiaban el ingreso. Saludé con un “buenas noches, hermanos”, me dieron la bienvenida e ingresé.

La multitud realmente me sorprendió. Se habían habilitado tres de las cuatro tribunas. Aproximadamente, unas 50 mil personas se encontraban en las graderías y alrededor de 3 mil en el campo. Hacia el frente, con dirección a la avenida Venezuela, delante del arco de fútbol, se habían apostado tres escenarios. En el centro, el más grande, se había ubicado un altar para la prédica y, detrás de él, en una mesa larga, cubierta por un mantel blanco, se encontraban sentados un conjunto de pastores. Durante la sesión, se aludía a ellos como los *oficiales mundiales*, es decir, las máximas autoridades del Movimiento Misionero Mundial.

A los lados de este escenario mayor, se encontraban otros dos significativamente más pequeños. En el izquierdo estaba ubicado un coro de hombres y mujeres jóvenes, vestidos con una túnica blanca con una cubierta verde en el pecho. Al lado derecho del escenario principal, estaba montado un estrado con una orquesta de aproximadamente veinte miembros. A ella accedían distintos cantantes de la iglesia, a interpretar canciones de *alabanza* o *adoración*, según correspondiera. Cuando llegué al recinto, la reunión se estaba reanudando luego de un receso de media hora.

Es preciso indicar que, mientras intentaba ubicarme en un asiento de la tribuna central, del otro lado del campo, frente al escenario principal, terminaba la oración que daba apertura a este nuevo *momento* de la jornada de la Convención. Al finalizar, un *hermano*, ubicado junto al lugar que conseguí ocupar, me comentó que la reunión había iniciado con un conjunto de saludos de pastores de distintas iglesias del Perú. Preciso que estos se expresaron en varios idiomas, de entre los que solo pude identificar el quechua. “Hablaron también varios hermanos de la selva en sus lenguas propias que ellos hablan”, manifestó. Debido al horario de mi llegada, no pude registrar dichos mensajes.

No obstante, pude escuchar a una hermana, de nombre “Doris”, representante del templo de Oruro, Bolivia, interpretar una canción en lengua aimara. Inmediatamente después, un pastor de apellido Canchaya, representante de uno de los templos de la ciudad de Andahuaylas, interpretó dos canciones en quechua, que fueron ovacionadas por la multitud. Las personas se pusieron en pie, aplaudieron, levantaron las manos. Algunos movían los labios, dibujando la letra. Minutos después, la hermana “Graciela”, muy joven, probablemente menor de edad, representante del templo de Manta, Ecuador, interpretó una canción titulada “Me amas, Jesús”, en ritmo lento, similar a un bolero. Finalmente, un grupo de hermanos, representantes del templo de una comunidad asháninca en Pachitea, Huánuco, interpretaron tres canciones en su lengua materna.

En cuanto a *oraciones*, durante las más de tres horas que permanecí en el recinto, fueron siete en total. La primera fue al inicio de la sesión, inmediatamente después de la bienvenida. Como se indicó, no se pudo registrar esta plegaria pues se produjo cuando aún estaba ingresando al estadio. Las siguientes dos oraciones fueron antes de la lectura de las Escrituras y antes de la prédica del pastor (sermón). Además de ellas, después de la prédica del pastor, se desarrolló la *oración de invitación al altar*. Al igual que en los cultos habituales en el templo de Pueblo Libre, que desarrollaremos en el próximo capítulo, esta plegaria fue acompañada por una música instrumental de fondo, de ritmo lento.

Particularmente en este caso, las muestras de efusividad y contrición fueron más evidentes que en los *cultos* habituales. Los sollozos y llantos fueron mucho más notorios y profusos. Muchas personas a mi alrededor, de rodillas y entre lágrimas, manifestaron formas de arrepentimiento (ver imágenes en anexos). Además de esta oración, como ocurre en los cultos cotidianos, se oró para agradecer a Dios por la recolección de ofrendas. En esta ocasión, a diferencia de las otras, no en un ambiente contrito y solemne, sino más bien en un escenario festivo. Se trataba de la oración de “consagración de ofrendas”. Esta se realizó en tres oportunidades durante el evento. En ella se pedía a Dios que “toque el corazón de los hermanos una ofrenda de amor”.

En cuanto a *ofrendas*, se realizaron tres pedidos durante las más de tres horas de reunión. Antes del primero, únicamente se oró a Dios por la bendición de lo recaudado. Seguidamente, personal de apoyo u *obreros* se apostaron con baldes blancos tapados y pintados con el logotipo de la congregación, a fin de que circulen

por todas las graderías. El traslado de los recipientes no fue muy ordenado o, en todo caso, fue establecido de esa forma estratégicamente, pues por mis manos circuló cinco veces el mismo balde o, en todo caso, cinco baldes distintos. Las personas a mi alrededor depositaron monedas más de una vez, indistintamente.

Las dos ocasiones restantes, además de la oración, se invitó a uno de los *oficiales* para exhortar a los presentes a “dar ofrendas de verdad”. Se indicó que organizar eventos de este tipo “eran un gasto gigantesco” y ese gasto debía ser cubierto con las ofrendas. Se sugirió que, si cada asistente donaba diez dólares a lo largo de toda la jornada, se podrían completar los costos de realización del evento. Antes de finalizar la sesión, se recogió una tercera ofrenda que, según se dijo, era “especial”, pues estaba destinada a la adquisición de equipos para estaciones de radio y televisión. Se indicó que, gracias a ellas, el mensaje transformador podía llegar a todo el Perú y muchos países del mundo. Al igual que en los casos anteriores, los baldes blancos circularon por los asientos más de una vez.

Los aspectos propiamente rituales de este evento se desarrollarán, como ya se indicó, en el capítulo final de esta investigación. Sin embargo, para este apartado resulta relevante explicar la existencia de esta Convención (que no solo se realiza en el Perú, sino en muchos de los 71 Estados en que existe el MMM) como una gran manifestación de la *evangelización* que emprende, año a año, esta congregación. Fueron cinco jornadas completas dedicadas a reunir a la mayoría de miembros del Movimiento en distintas provincias del Perú, además de la capital y de algunas misiones internacionales pequeñas. Dicho fenómeno evidencia que supone el proselitismo o la *evangelización* en el *ethos* de este populoso movimiento religioso.

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA DE PUEBLO LIBRE. UNA MIRADA ETNOGRÁFICA

A pocos metros de la Plaza de la Bandera, en la avenida Mariano Cornejo 1009, se ubica el templo de Pueblo Libre, iglesia central del presbiterio N°7 del Movimiento Misionero Mundial. Desde hace aproximadamente 20 años, ocupa el local de la antigua Federación Nacional de Trabajadores en Hoteles y Ramas Similares del Perú (FNTHRSP), sindicato de trabajadores del rubro de hotelería y turismo fundado en 1941. Este templo representa a la iglesia principal del presbiterio, formado por un total de 12 sedes, además de anexos, que abarcan los distritos de Pueblo Libre, Breña, Jesús María, Magdalena, Lince y San Miguel (ver cuadro N°8).

Cuadro N°8: Lista de templos

Templos del Presbiterio N°7 Movimiento Misionero Mundial	
Distrito	Templo
Pueblo Libre	Iglesia de Pueblo Libre
San Miguel	Iglesia de San Miguel
	Iglesia de Pando
	Iglesia de La Paz
	Iglesia de Mariscal Zubiaga
Breña	Iglesia de Breña
	Iglesia de Chamaya
Lince	Iglesia de Lince
	Iglesia de Petit Thouars
Magdalena	Iglesia de Magdalena
	Iglesia de San Miguelito
Jesús María	Iglesia de Jesús María

Fuente: Elaboración propia

Como puede apreciarse en la tabla, se trata de un presbiterio numeroso, que abarca al menos a 2000 fieles en sus distintas congregaciones. No obstante, de acuerdo con los propios *hermanos* del templo, se trata, en realidad, de un presbiterio relativamente pequeño en comparación con otros de la ciudad, que están distribuidos principalmente en distritos periféricos.

“Daniel”

La iglesia central del presbiterio es esta, la de Pueblo Libre. Pero, por ejemplo, Breña, San Miguel, La Paz, Lince, Magdalena del Mar, Petit Thouars, Lince, Pando y otras más pertenecen a Pueblo Libre. En total son 12 iglesias que están dentro del presbiterio de Pueblo Libre. Y cada una de ellas tiene sus propios anexos. Pueblo Libre, la central, tiene dos. Magdalena tiene dos o tres más y así. Y eso que este es un presbiterio pequeño. Por ejemplo, cuando yo salgo de San Martín, en San Martín había 42 anexos. En ese tiempo eran anexos, pero ya muchos se convirtieron en iglesias que ahora tienen sus propios anexos. Ahora creo que solo quedan de esos templos diez como anexos y el resto ya son iglesias.

De este testimonio se desprende la relevancia que la idea de expansión supone para los fieles. Como pudo observarse en el capítulo anterior, la noción de crecimiento está estrechamente ligada a la ética religiosa de esta congregación. Una jurisdicción con 2mil fieles en promedio no es asumida como numerosa, sino como reducida, es decir, en proceso de expansión. Nótese la expresión “y eso que este es un presbiterio pequeño”. La locución “y eso” sugiere un énfasis en las dimensiones o la demografía del templo. En otras palabras, se destaca claramente su carácter minoritario, frente a otros presbiterios –como el caso de San Martín, citado por el hermano-. De esta forma, se asume como tácita la idea de que una iglesia del Movimiento Misionero Mundial está, en cierto modo, *llamada a crecer*.

Para efectos del presente abordaje etnográfico, se ha propuesto tomar como punto de partida a una descripción de la iglesia desde el exterior hacia el interior, desde la apariencia hacia la profundidad, desde lo físico hacia lo espiritual. En esa lógica, proponemos iniciar el recorrido con una descripción minuciosa del templo y una reconstrucción de su compleja organización social, sus autoridades y distribución de funciones. Finalmente, desarrollaremos los *cultos* como celebraciones rituales, con un énfasis en su programación, su estructura y su periodicidad. El propósito del mismo es comprender qué factores mueven a los miembros de esta congregación a participar en forma tan activa, metódica y rigurosa de las actividades demandantes que supone su membresía en el Movimiento Misionero Mundial.

4.1 El templo y su organización social

Como ya se indicó, ingresar al templo de Pueblo Libre implica considerar que se trata, en principio, de la sede principal de uno de los presbiterios de la iglesia. De ello se desprende que el pastor que la dirige es, más que un líder del templo, el responsable administrativo, económico y espiritual de toda una jurisdicción. Además, supone asumir que las responsabilidades organizativas y los compromisos económicos con la iglesia nacional son más significativos en esta sede que en las demás integrantes del presbiterio. Se trata, pues, de una iglesia representativa y de cierta presencia en la distribución de los *dones religiosos* (Bourdieu, 2009) que ofrece esta congregación.

“Luis”:

La iglesia de Pueblo Libre siempre ha aportado siervos importantes a la central. El reverendo Joel Mayorga, que es uno de los oficiales nacionales, era el pastor de aquí y yo he escuchado sus prédicas en este mismo salón. Es más, yo lo ayudaba como obrero en uno de los anexos. Y antes de él estaba Luis Meza, que es el supervisor nacional del Movimiento Misionero Mundial. Uy, si te contara, Pueblo Libre, aunque sea chico, es una sede que siempre es bien reconocida en toda la iglesia. No es porque yo congregate acá, pero no te estoy contando historias. Yo he visto pasar a todos los que ahora son oficiales, autoridades, dar sus primeros pasos en el servicio como pastores de acá.

El templo de Pueblo Libre es, en términos de antigüedad, relevancia y prestigio, una de las sedes más significativas de la iglesia. Además, constituye, como se puede apreciar en el capítulo anterior, la segunda sede en dimensiones de las dos jurisdicciones ubicadas en los distritos de Lima Centro. A partir de ello, comprender la ritualidad religiosa de los miembros de esta iglesia puede constituir una muestra a menor escala de la práctica del Movimiento en general. En esa perspectiva, sobre la base del “contacto legítimo” (Malinowski, 1986) que se ha procurado sostener durante el tiempo que comprende la presente etnografía, se muestra un recorrido que toma a la descripción como punto de partida necesario para el análisis de esta congregación internacional.

4.1.1 El templo como espacio de sacralidad:

De acuerdo con Eliade (1981), “para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*” (p.16). En términos sencillos, dentro de la concepción religiosa del entorno, se puede distinguir claramente un lugar sagrado del espacio profano. En ese sentido, existen roturas, escisiones, fragmentos del medio físico que son

cualitativamente diferentes y hasta significativamente opuestos a los demás. Estos son, para Eliade (1981), los espacios o lugares sagrados, aquellos que *existen realmente*, por encima del amorfo entorno profano. Dentro de la doctrina del Movimiento Misionero Mundial, el templo, *la casa de Dios*, es el espacio sagrado por antonomasia, que se distingue de lo *de afuera* o *el mundo*, como se le suele denominar.

Sin embargo, dentro de ese espacio sagrado identificado como *templo* también existen ambientes desprovistos de esa connotación especial. Lugares de reunión cotidiana, de conversación trivial e inclusive de comercio de productos básicos u otras actividades notoriamente profanas. En esa lógica, podemos admitir que existen *niveles de sacralidad* en los ambientes que rodean o integran el templo o “lugar santo” (Ortiz, 1980, p.44). Debido a esta existencia de fragmentos más significativos que otros al interior del recinto, se propone como estrategia descriptiva a la separación del espacio físico ordinario respecto del “lugar santo”. Así, en primer término, se describirá los distintos ambientes y divisiones del templo como edificación y, luego, se precisarán los detalles de este como espacio simbólico de sacralidad.

El espacio físico:

Como se indicó anteriormente, la sede del Movimiento Misionero Mundial se yergue sobre las instalaciones de un antiguo sindicato de trabajadores hoteleros. Su fachada es de color celeste y se identifica como iglesia por un letrero con el nombre de la congregación y el logotipo de la compañía de medios que esta administra: Bethel. Consta, básicamente, de cuatro pisos y un sótano. Las plantas superiores están destinadas a salones del Seminario ELIM, cuya sede de Pueblo Libre se encuentra en el local del templo. El sótano, por su parte, está dividido en pequeñas aulas donde, según su edad, los niños de hasta 15 años reciben las clases de Escuela Dominical. En general, tanto los pisos superiores como el sótano, son, ante todo, aulas de clases y ambientes pequeños de reunión. Los ambientes más relevantes para la congregación, los que constituyen el “lugar santo”, se encuentran en la primera planta, en el templo.

Precisamente, el primer piso se divide en cuatro ambientes. El primero, inmediatamente después de la reja de entrada es el patio, que es el lugar donde los

hermanos desarrollan su vida social. Es un área relativamente reducida de unos 100m² que consta de un pequeño jardín, un espacio libre para conversar, algunas mesas que son colocadas unos 20 minutos antes de terminar cada culto y un pequeño puesto de ventas de bocadillos, bebidas y algunos textos doctrinales (biblias, himnarios, devocionales y libros de instrucciones). En esa área, los *hermanos* encargados de la cocina ponen a la venta almuerzos después de los cultos dominicales o cenas después de los cultos diarios. Cuando se desarrollan jornadas extensas, es el espacio ideal de interludio, de conversación y, en líneas generales, de construcción de comunidad.

El segundo ambiente, en orden de posibilidad de acceso, es el *templo* propiamente dicho, ubicado en la primera puerta de la derecha. Desprovisto de su sacralidad como “lugar santo”, es un salón de material noble, ligeramente amplio (unos 180m²), con capacidad para 180 a 200 personas aproximadamente. Las paredes alternan los colores melón y crema muy claro, aunque, durante el tiempo que duró la presente investigación cambiaron de color de pintura. El ambiente es convenientemente iluminado por doce fluorescentes distribuidos a lo largo del techo y la acústica es regulada por seis parlantes amplificadores distribuidos, dos junto al altar y el resto a lo largo del salón. Las paredes están decoradas con cinco gigantografías, cada una con un fragmento de las Escrituras y un paisaje que alude al tema de ellas. Tres murales informativos contienen anuncios sobre eventos de la comunidad y algunos recortes de artículos de contenido doctrinal.

Los asientos del templo son sillas blancas de plástico, algunas deterioradas, pero mantenidas en limpieza. Están distribuidas en dos grandes columnas, una a la izquierda y la otra a la derecha. Cada columna comprende de 13 a 14 filas de siete sillas blancas cada una. La variación del número de filas está sujeta a la cantidad de *hermanos* asistentes. En la parte posterior se observan siempre pilas de sillas que, en algunos casos, son colocadas junto a la puerta cuando, sobre todo los domingos, el templo excede su capacidad. Si retirásemos las gigantografías con motivos bíblicos, en apariencia, el *templo*, como “lugar santo”, no se diferenciaría de una sala de reuniones de cualquier índole. Aquella distinción de santidad habría que buscarse en la zona anterior del salón.

Precisamente, la parte anterior, conocida como el *altar*, se distingue significativamente del resto del templo. Se encuentra, en principio, más elevada, en un estrado separado por siete escalones del suelo. Es, en apariencia, mucho más

limpio y vistoso que el resto del salón. El suelo es de parqué barnizado y lustrado, sus barandas y balaustradas también de madera brillante. En el centro del altar, por su parte, se ubica el *púlpito*, que es el lugar desde donde el pastor da su mensaje. Delante de este, seis arreglos florales, tres a cada lado, adornan el espacio. Detrás del púlpito, se ubican seis sillas donde solo se pueden sentar invitados especiales o autoridades de la congregación. Y detrás de estas, una cortina de color naranja, similar a la pared, es decorada por una inscripción donde se puede leer en letras muy grandes el lema anual de la congregación con papel metálico dorado.

Finalmente, las otras dos zonas que componen la iglesia de Pueblo Libre del Movimiento Misionero Mundial son el área de cocina y servicio, y las oficinas pastorales. La primera se ubica al finalizar el patio, detrás de donde se colocan las mesas. Durante el tiempo que duró la presente investigación, no se pudo acceder a ellas, pues solo ingresan los hermanos encargados de la cocina, quienes preparan los almuerzos y cenas durante los cultos. En el caso de las oficinas, última zona en la que se divide el recinto, se ubican al interior del templo, que hacia el lado derecho, tiene cuatro puertas interiores. Dos de ellas son los baños de hombres y mujeres, y las otras dos son, justamente, dos oficinas pastorales. Habitualmente, estas oficinas están vacías durante los cultos, pero se suelen ocupar para charlas de consejería o entrevistas con los pastores previas al bautismo de un miembro nuevo. A la fecha, no ha habido oportunidad ni necesidad de conocerlas en su interior.

El espacio sagrado

Según el libro de doctrinas del Movimiento Misionero Mundial, el templo es la “Casa de Dios” (Ortiz, 1980, p.44). En ese sentido, es cualitativamente distinto del resto de espacios que conforman el recinto de Pueblo Libre. Por esa razón, por ejemplo, en determinados momentos como la Lectura de la Palabra o la Cena del Señor, ninguno de los *hermanos* puede ingresar en él. Entrar al templo durante estos momentos no solo está normativamente prohibido sino físicamente impedido, pues los diáconos se encuentran resguardando la puerta o esta se mantiene cerrada con seguro durante estas manifestaciones rituales. Así se evidencia, por ejemplo, en la lección 22 del libro de doctrinas de la congregación.

Si en alguna ocasión, por alguna razón poderosa se llega tarde, y si es el momento cuando se está leyendo la Palabra de Dios o se está orando, debe esperar en la puerta hasta que se termina la lectura o la oración; luego debe entrar de una **manera comedida, sin ruidos, pues es lugar santo** (Ortiz, 1980, p.44).

El templo, además, entendido no como sala de reunión sino como *Casa de Dios*, está dividido claramente en dos espacios con diferente nivel de sacralidad. El primero de ellos es el espacio de los *hermanos*, distribuidos entre las sillas blancas antes mencionadas. Uno de los rasgos más evidentes para cualquier visitante resulta la separación de géneros entre los visitantes. Los hombres se ubican al lazo izquierdo, es decir, a la derecha del pastor. Las mujeres, por su parte, lo hacen al lado derecho (izquierdo, desde el punto de vista del pastor). Dicha distribución no se encuentra normada en el libro doctrinal. Sin embargo, constituye, además de un imperativo religioso, una costumbre social para los fieles.

“Pastor Felipe”:

Los hombres no están obligados a sentarse en un lado y las mujeres del otro. Lo hacemos para no distraernos, para no conversar. Tú sabes que a veces los hombres podemos estar mirando a las hermanas y uno termina por no concentrarse en lo más importante que es estar en la Casa de Dios. No estamos obligados, lo hacemos porque es lo correcto. Es más, si un hermano llega por primera vez y está con su novia o con su esposa, se puede sentar con ella para que no estén incómodos. Ya cuando está aquí buen tiempo, poco a poco, va viendo que no es necesario que se sienten juntos.

Además de la división de géneros, un segundo rasgo del “espacio de los hermanos” es que, hasta cierto punto, es limitado por su menor sacralidad. Allí los hermanos se pueden desenvolver con libertad, pueden ponerse en pie, de rodillas, cantar, saltar, llorar, pero no pueden ingresar al altar. Ningún hermano que no sea pastor o diácono puede subir los siete peldaños que separan al altar del lugar destinado a los fieles. Inclusive, existe un púlpito menor a los pies del atrio en el que sí pueden dirigir mensajes, canciones o lecturas de la palabra los miembros de la iglesia. No obstante, no pueden hacerlo desde el altar, el *lugar más sagrado de la casa de Dios*.

De acuerdo con Eliade (1981), es un rasgo distintivo de todo templo como espacio sagrado el constituir “una abertura hacia lo alto que asegura la comunicación con el mundo de los dioses” (p.19). Esta apreciación puede reflejarse claramente en el caso del Movimiento Misionero Mundial. Si el templo es, en cierta forma, un *punto* hacia Dios, el lugar más próximo a él es el altar. Como se explicará más adelante, los fieles solo pueden acceder en ocasiones específicas a él, pero no estrictamente a él, sino a sus pies. Si bien literal y físicamente el altar se encuentra *en lo alto*, su *altura* es

también simbólica, pues se este se eleva por encima de los fieles, quienes solo, como máximo pueden pararse o arrodillarse a los pies de él.

“Luis”

En el altar está Dios. No es solo un símbolo, Dios está ahí. Si tú lees el antiguo y el nuevo testamento, vas a encontrar muchos pasajes en los que se dice que Dios está en el altar. Está en la biblia y es verdad. Dios está ahí. Por eso nosotros pasamos al altar cuando tenemos algún problema o alguna aflicción, porque sabemos que allí está Dios.

Así, puede deducirse que, si bien todo el templo, en la doctrina de este Movimiento, es *la casa de Dios*, existe un lugar donde su presencia inmaterial reside en forma relativamente estable. El altar en este templo es, a diferencia de la teoría de Eliade (1981), no un lugar que conecta a los miembros de la iglesia con Dios. Es un lugar donde *está* Dios, donde se *mueve* Dios. Ello, definitivamente, supone una división simbólica y, por tanto, sagrada entre las dos áreas que componen el recinto del templo. En esa lógica, la afirmación de Bourdieu (1997) de que las divisiones del espacio físico son reproducciones de las divisiones del espacio social se puede apreciar claramente en el caso de esta congregación. Los pastores, clase sacerdotal y, en consecuencia, portadores de los *dones de fe*, pueden situarse en el lugar más sagrado, a diferencia de los fieles que, dentro de la estructura sagrada, ocupan el lugar más próximo a lo profano, a la puerta de salida, al *mundo*.

4.1.2 El pastor y el presbítero

Como se ha sugerido, las jerarquías sociales al interior de la congregación se reproducen en los niveles distintos de sacralidad del espacio físico. Ello, sin duda, supone la preminencia de la figura del pastor ante los *hermanos*, su feligresía. Para esta investigación, fue posible conversar en más de una ocasión con tres de ellos, a quienes nominamos como “Willy”, presbítero de Pueblo Libre hasta febrero de 2017, quien concedió la autorización verbal para la realización de la presente etnografía; “Felipe”, pastor auxiliar que acompaña y secunda en sus labores al presbítero, y “Marcos”, quien asumió las funciones de “Willy” a partir de marzo y también accedió a continuar con el presente estudio. Con ellos se pudo dialogar acerca de su formación, su elección, sus funciones y, evidentemente, de su *testimonio* o historia de vida.

Formación y elección

En primer término, es conveniente señalar que un pastor es identificado por la congregación como *el siervo de Dios*. Si bien no es una figura divinizada o reverenciada, sí suele ser ovacionado a su llegada al templo durante los cultos. Comúnmente es recibido con aplausos o vítores (como “gloria a Dios”, por ejemplo) que, según los hermanos no van dirigidos a él, pero sí coinciden con su llegada. Es, de acuerdo con los fieles, antes que un maestro de doctrina, un líder espiritual de la comunidad.

“Blanca”:

Un pastor no debe ser solo un teólogo, alguien que domine las escrituras y se sepa todas las citas bíblicas. Un pastor debe ser un guía, un maestro, un padre espiritual.

No obstante la labor de acompañamiento, consejería y apoyo emocional que suele ser destacada por los fieles, el pastor es, ante todo, formado como “conocedor de la Palabra”. Es por ello que, para ser nombrado por los oficiales nacionales como *Pastor*, debe antes recibir y aprobar una serie de estudios de ocho ciclos académicos en el Seminario ELIM, que, según aseguran los pastores, está reconocido por el Ministerio de Educación como formación superior. Asimismo, según afirma el pastor “Marcos”, la elección de un pastor trasciende a la formación académica. Se trata principalmente de un *llamado divino*. En términos sencillos, para el Movimiento Misionero Mundial, una persona no se gradúa de pastor. La persona es *nombrada por Dios* como pastor.

Pastor “Marcos”

Para ser pastor se tiene que pasar una formación en la iglesia local, tiene que llevar estudios en el seminario bíblico que tenemos. Pero sobre todo tiene que tener un llamado de Dios. Eso se puede ver cuando hay un respaldo de Dios en las cosas que el hermano hace. Por ejemplo, en la iglesia se le asigna un cargo en una zona donde casi no hay hermanos y luego de su trabajo se ve un gran crecimiento, eso puede indicar que Dios lo está respaldando.

Como puede evidenciarse, además de la formación doctrinal, un pastor para ser designado como tal por el Tribunal de Oficiales, debe evidenciar de forma extrínseca su *llamado divino*. Y, precisamente, la manifestación externa de esta elección mayor es el liderazgo en la comunidad, demostrable mediante los indicadores de expansión de esta. En otras palabras, si un *siervo de Dios* lidera un grupo o asume esa responsabilidad y “se ve un gran crecimiento”, ello se debe a la mediación divina y constituye una prueba de que la labor del pastor está siendo dirigida espiritualmente. En consecuencia, la expansión cuantitativa de la feligresía es una forma de

evidenciar profanamente la hierofanía (Eliade, 1981) que constituye en sí el llamamiento divino.

Sus funciones

Además del apoyo espiritual y el liderazgo ya mencionados, existen funciones específicas que todo pastor al frente de una iglesia del Movimiento Misionero Mundial debe cumplir. Entre ellas, sobresale el rol de ser el administrador y, por tanto, principal responsable de los recursos de su iglesia. De acuerdo con el texto de Instrucciones Bíblicas (Ortiz, 1980), el pastor debe ser reconocido como “el Ángel que tendrá que rendir cuentas al Señor” (p.39). Es decir, alegóricamente, es la persona elegida por Dios para “administrar su casa”. De ello se deduce que debe estar al tanto de las cuentas de su iglesia, los aportes de sus miembros, los gastos de mantenimiento, las recolecciones extraordinarias, etc.

Una segunda labor que, desde el punto de vista doctrinal, supone mayor importancia que la anterior es el *ministerio cristiano*. Por ello se entiende “administrar a la iglesia el mensaje puro de la Palabra de Dios” (Ortiz, 1980, p.40). Esto supone que el pastor, ante sus fieles, es la *voz autorizada* para la transmisión del capital religioso (Bourdieu, 2009). Si bien el texto doctrinal del Movimiento Misionero Mundial reconoce que la *Cabeza* de la congregación es, no simbólica sino efectivamente, la presencia de Jesucristo, afirma que un pastor es el *mensajero de Dios*. En ese sentido, implícitamente, los *hermanos* deben asumir que las enseñanzas impartidas por su pastor son, no alegórica sino realmente, palabra de Dios.

Finalmente, la tercera función principal de un pastor ante su congregación es el *testimonio*. Por este rol se entiende a la “predica ejemplar”, es decir, a la continua imitación de la vida de Cristo. Específicamente, es deber del pastor y, por tanto, también de su iglesia para con él, el asumir que este posee una “fe imitable” y un “santo ejemplo” (Ortiz, 1980, p.40). Concretamente, un pastor debe considerar que su vida, si bien es asumida a priori como ejemplar, puede estar en escrutinio constante de parte de su congregación. Por ejemplo, para “Luis”, quien asegura haber sido testigo del ministerio de cuatro pastores distintos durante su vida cristiana en el templo de Pueblo Libre del Movimiento, advertir el *testimonio* de un pastor es relativamente sencillo.

“Luis”:

Es muy fácil darse cuenta de que un pastor está siguiendo el ejemplo de Dios. Nunca falta quien pueda engañar a los hermanos mostrando una vida que no es y, del templo para afuera, vivir en el mundo. Pero cuando un pastor está bautizado en el Espíritu, eso se nota en su forma de hablar y en su forma de vivir. Tú sabes que Dios está hablando a través de él. Ves en tu biblia y lo que él te dice está ahí. Además, la rectitud se nota con el tiempo. El Espíritu se revela tarde o temprano y te hace ver que un pastor da un buen testimonio y es recto en la palabra de Dios.

En resumen, un pastor es la persona encargada de administrar los recursos generados por su congregación, de impartir las enseñanzas conforme a la Sana Doctrina que esta practica y, además, ser ejemplo ante la comunidad con su vida pública (ver cuadro N°9). A cambio de estas obligaciones, tiene el privilegio de ser visto como el emisario de Dios en su comunidad, como una figura de santidad ante ella y de ser sustentado económicamente por las contribuciones de ella. Respecto de esto, si bien es notorio el hermetismo de los miembros en relación al salario que el *siervo* percibe por sus funciones, lo que sí se pudo confirmar es que recibe una compensación económica mensual. Asimismo, de acuerdo con el libro de doctrina, esta no proviene de la organización ni la tesorería del Movimiento Misionero Mundial. El sueldo del pastor es resultado de las contribuciones económicas de los *hermanos*, pues “cada iglesia local sostendrá a su pastor por medio de sus diezmos y ofrendas” (Ortiz, 1980, p.39).

Cuadro N°9: El cargo de pastor en el MMM

El pastor en el Movimiento Misionero Mundial		
Títulos y denominaciones	Funciones	Privilegios
Siervo de Dios	Administración del templo (económica, política, comunitaria)	Ser el único miembro de la iglesia que percibe ingresos por su labor
Ángel que rinde cuentas	Ministerio (transmisión del mensaje de Dios)	Ser reconocido como imagen de santidad en su iglesia
Obrero del Señor	Testimonio (ser el ejemplo de la recta conducta al interior de la iglesia)	Ser respetado y querido por su comunidad, conforme a un imperativo doctrinal.

Fuente: Elaboración propia

Pastor y presbítero

Toda iglesia del Movimiento Misionero Mundial se considera como tal por la presencia de un pastor a cargo. En ello, como ya se indicó, se diferencia de un Anexo, que es un templo no necesariamente menor, pero con un obrero como responsable. Sin embargo, en iglesias que, como el caso del templo de Pueblo Libre, son la sede central de una jurisdicción administrativa de la congregación, existe un representante que, además de ser el pastor a cargo, es también el responsable general de su zona. Es el Presbítero. Nominalmente, es un pastor que ha sido elegido por el Tribunal Oficial para hacerse cargo de un presbiterio, unidad fundamental de administración zonal del Movimiento. En esencia, para alcanzar esa distinción, un *siervo* debe ser reconocido por su comunidad como un hombre “lleno del Espíritu de Dios” (Ortiz, 1980, p.42), debe ser designado por el Tribunal Oficial en una ceremonia específica y, además, debe ser, como en el caso de cualquier pastor, “llamado por Dios”.

Curiosamente, la presente investigación etnográfica coincidió con dos elecciones de presbíteros y, por tanto, se pudo acceder a la ritualidad que esta ceremonia supone. En el primer caso, en noviembre de 2016, al participar de la Convención Nacional del Movimiento Misionero Mundial 2016 “Ten fe en Jesús”, se anunció públicamente los distintos cambios al interior de los presbiterios y, asimismo, la creación de nuevas jurisdicciones. Dicho anuncio se realizó el domingo 27, después de la última jornada del evento, poco después de las 2 de la tarde. Poco antes de invitar a despedirse a los cerca de 50 mil asistentes a la Convención, el Supervisor General de la iglesia, reverendo Luis Meza, se puso en pie para anunciar la creación de los Presbiterios 98, 99, 100, 101, 102, 103 y 104 en distintas regiones del país. Además, hizo públicas las modificaciones de autoridades en los presbiterios ya existentes y el ascenso a Presbíteros de algunos pastores de la congregación.

En este caso específico, se trató de un *anuncio público* de las modificaciones ya realizadas en la estructura organizacional de la iglesia. Acaso debido a ello, no se realizó un ritual significativo para comunicarlo, más allá del anuncio difundido por los numerosos altoparlantes del Estadio Monumental de San Marcos, sede rentada por la iglesia para dicho evento. Únicamente se invitó a orar a la multitud en conjunto por la vida de los nuevos presbíteros, como forma de solicitar la protección y

acompañamiento divinos en su labor al frente de un presbiterio. El discurso de la oración fue, básicamente, el siguiente.

Señor, padre amado, te pedimos por la vida de estos siervos de Dios que han asumido la misión de ministrar una zona para que tu palabra nunca deje de escucharse en el Perú. Te pedimos por sus vidas, por su ministerio, por su testimonio, señor. Porque siempre sean tu ejemplo en las iglesias que tendrán a su cargo. Porque puedan reflejar tu luz en cada una de sus acciones. Porque sepan guiar a tantas personas que necesitan de ti, mi Señor, en el camino de tu palabra, en el camino recto que solo siguen los valientes que buscamos tu nombre. Te pedimos, Señor, que los guardes, que los protejas, que dirijas cada una de sus acciones, que sus iglesias crezcan, que lleguen a todos los que necesitan una palabra de aliento en este mundo que cada vez más se aleja de ti. Protégelos, Señor. Dales fuerzas, Señor. Aviva sus corazones, Señor. Derrama tu espíritu sobre ellos, Señor. Oh, mi Señor, tuya sea gloria, aleja al maligno, echa fuera a todo demonio de las iglesias que ellos van a presidir. En tu precioso nombre. Amén.

No cabe duda de que la oración por los nuevos presbíteros constituye, definitivamente, una expresión ritual de la colectividad. Sin embargo, pese a lo emotivo del discurso de la misma, como se comprobará en el próximo capítulo, se trata, ante todo, de una oración rutinaria, habitual de la congregación. Todo culto culmina con los anuncios a la comunidad y, debido a que un porcentaje significativo de la misma se encontraba reunido en la Convención Nacional, se realizaba un comunicado de tal envergadura. La emotividad es, hasta cierto punto, uno de los rasgos esenciales en todo ritual de oración del Movimiento y, de cierta forma, esta oración no representaba una forma extraordinaria de dicha expresión.

No obstante, el segundo atestiguamiento del paso a presbítero sí evidenció un carácter simbólico mucho más relevante. Se trató del “culto especial” que, a mediados de marzo, anunciaría la despedida del pastor “Willy”, presbítero durante cuatro años y ocho meses de la zona 7 de Pueblo Libre, y su reemplazo por “Marcos”, nuevo presbítero de la misma. En este caso, la ritualidad fue significativa desde el inicio hasta el término de la reunión. Incluso, la prédica de la misma fue explícitamente orientada a construir, como veremos en los próximos párrafos, un *acceso simbólico* a este cambio al interior de la comunidad. Podría decirse que se instituyó, deliberadamente, la modificación organizativa de la iglesia como una *intervención divina* en los asuntos de esta.

El llamado y la elección de un presbítero

Fue un miércoles 15 de marzo, aproximadamente a las 7:30 de la noche. Como ocurre habitualmente, fui recibido amablemente por el hermano “Eugenio”, diácono principal del templo. Justo detrás de mí, ingresaba el pastor “Willy”, quien se acercó a saludarme y me presentó al pastor “Marcos”, presbítero de San Juan de Lurigancho, que había sido invitado para la reunión de hoy. A diferencia de otros días hábiles, esta vez el templo lucía completamente lleno. Se habían colocado dos filas más de sillas en la parte posterior de ambas columnas. Aunque fue un tanto difícil, con ayuda del hermano “Eugenio”, encontré lugar en la séptima fila, en el lado de los varones.

En esta ocasión, aparentemente, no habría *tiempo de oración*, pues los hermanos estaban sentados acompañando con aplausos, mientras una hermana, a los pies del altar cantaba una canción de *alabanza*. Me llamó la atención que, contrariamente a lo que había visto en mis anteriores visitas, esta vez la participación de los hermanos era muy pasiva, como si solo atestiguaran una presentación musical. En efecto, después de la canción que interpretaban cuando llegué, el pastor Willy tomó el micro e indicó que iban a continuar con *los especiales*. Aparentemente, hoy no era un culto cualquiera.

No suelo asistir todos los miércoles al templo. En esta oportunidad, mi asistencia coincidió con la ceremonia en la cual “un Oficial de la iglesia había sido invitado a Pueblo Libre para hacer un anuncio importante”. El culto fue significativamente distinto, pues, para comenzar, se presentaron hasta cuatro *especiales* (números musicales interpretados por miembros de la iglesia) y las canciones de *alabanza* fueron mucho más festivas que en otras sesiones. Se vivía un espíritu de inusual entusiasmo, en relación a la *contrición* que comúnmente caracteriza a los cultos de los miércoles. “Es el avivamiento de Dios”, comentaría en algún momento el hermano “Alberto”.

Media hora después de mi llegada, el pastor y presbítero “Willy”, quien se encontraba en el altar junto a “Marcos”, su homólogo de San Juan de Lurigancho, alentó a todos los hermanos a “seguir alabando a Dios hasta que llegue nuestro invitado especial”. Cuando, finalmente, se produjo su llegada, se le recibió con una canción que tenía por objeto darle una bienvenida acogedora. El pastor “Willy” anunció que el Oficial Nacional “Fernando” “tenía algo importante que decirnos a todos los hermanos de

Pueblo Libre”. Se interpretaron dos canciones para recibirlo afectuosamente. Una, de nombre “Bienvenido”, era cantada con las manos estiradas, moviéndose de izquierda a derecha al ritmo de la canción, a manera de saludo de toda la comunidad. La segunda, de nombre “Te amamos en el amor del Señor” solo se acompañaba con palmas, pero fue coreada al unísono por toda la congregación en muestra de alegría por su llegada.

La prédica sería dirigida por el invitado especial, reverendo a quien llamaremos “Fernando”. Claramente, su objetivo fue justificar espiritual, bíblica y alegóricamente la elección del nuevo presbítero. Se inició el mensaje con una invitación a leer un fragmento de II Samuel capítulo 5. El fragmento relataba el proceso de elección del rey David, que pasó de ser monarca de Hebrón a ser la máxima autoridad del reino de Israel. Luego de una breve oración, se pasó a explicar simbólicamente el capítulo. Se indicó que este fragmento desarrollaba dos temas fundamentales: la trayectoria de David y el llamamiento de Dios. El objetivo del mensaje era explicar que, cuando se elige a un representante o autoridad, se debe tener siempre en cuenta que esta tenga una trayectoria de servicio y, a la vez, que esta elección no debe ser hecha por hombres sino por el llamado de Dios. Literalmente, el reverendo “Fernando” predicó lo siguiente.

Este capítulo nos habla de la trayectoria de David y del llamamiento celestial de Dios Todopoderoso. Los hebreos le dijeron a David: “carne tuya y hueso tuyo somos”. Cuando le dicen eso, lo que le están diciendo es que estamos identificados contigo, que eres parte de nosotros, que eres como nuestra familia, que nos sentimos unidos a ti. Entre nosotros existe un vínculo estrecho, profundo, entrañable. Y ese es uno de los aspectos vitales de un liderazgo de Dios. Y es que el pueblo se identifique con el líder, que el pueblo le vea como el que le representa, como alguien cercano a todos, no como alguien que está alejado ni como una persona extraña ni como una persona ajena. Sino que lo sienten muy de cerca. Eso va a significar que ellos le van a valorar, le van a amar, le van a considerar y se van a sentir estrechamente ligados a él. Ellos deben sentir que el pastor es su padre, su líder, su guía, que es el ejemplo de Dios entre ellos.

Como puede notarse, la finalidad del mensaje de este “culto especial” es establecer un paralelo entre la elección de David como rey de todo Israel y la elección de un líder espiritual al interior de una iglesia. Se identifica, por tanto, como primer requisito que garantiza el liderazgo de un pastor como “venido de Dios” al reconocimiento público de su organización como un guía espiritual. En ese sentido, una evidencia de que la elección de una autoridad eclesial es, en efecto, divina sería la identificación del grupo con su líder. Esto se explica en cuanto la filiación entre la comunidad y el pastor solo es posible, dentro de la lógica del Movimiento, por una intervención

explícita de Dios. En consecuencia, Dios se convierte en el mediador que garantiza la cohesión de los integrantes de un templo, según la concepción de esta congregación.

No obstante, no solo la identificación del grupo es una prueba del designio divino en la asunción de un pastor como tal. Un segundo aspecto, tal como se expresó en el mensaje del reverendo “Fernando”, es la trayectoria espiritual del pastor. Para ello, la prédica enfatizó en que, si David era aceptado como “carne y hueso suyo” por parte de los hebreos, se debía a que él, con anterioridad, había sido soberano de Hebrón. Por tal motivo, si bien Dios era el agente que vinculaba los corazones de los hombres, la experiencia del líder en sus funciones permitía evidenciar que se trataba, en efecto, de un líder “llamado por Dios”. En otras palabras, la elección divina y la experiencia pastoral constituían los indicadores de que, definitivamente, se trataba de la persona indicada para la función de liderazgo espiritual. Así, en la prédica, “Fernando” explicitaba ese rasgo en la alegoría del reinado de David.

Así como su pueblo sabía, producto del discernimiento, que David era el líder que ellos necesitaban, también la trayectoria de David como rey de Hebrón reflejaba que era la persona indicada para el gobierno de todo Israel. Es por eso que en el Movimiento Misionero Mundial no nombramos a un presbítero para que aprenda a ser pastor. Nosotros elegimos a una persona de trayectoria ya probada y de testimonio recto que ha demostrado que es capaz de guiar espiritualmente a su pueblo por el camino en que este debe ir y hacerlo crecer hasta alcanzar los límites que Dios establece. Los presbíteros son guiados por Dios en todo momento y en todas sus acciones, pero también son personas que saben conducir espiritualmente a un grupo. Dios no elige a hombres que él sabe que no podrán hacerlo. Si Dios te elige, es porque sabe que tú podrás hacerlo.

Finalmente, una tercera característica desarrollada en la prédica fue que David, además de ser elegido por el llamado de Dios y tener una experiencia previa de liderazgo, fue ratificado por los ancianos del pueblo, es decir, por los hombres más sabios. En esa lógica, se vinculó este caso a la elección de un pastor dentro del Movimiento Misionero Mundial. Se explicó que, para la designación de un presbítero de la iglesia, no solo se tomaba en cuenta que la vida del candidato refleje que ha sido “llamado por Dios” y su experiencia probada al frente de otras iglesias. Además de ello, era necesario que “los ancianos”, es decir, el Tribunal de Oficiales discierna que, efectivamente, se trate de un “llamado divino” y de una experiencia probada. En otras palabras, la aprobación de las autoridades de la iglesia resultaba fundamental. Desde dicho punto de vista, la aceptación de los Oficiales significa que existe, en efecto, una “elección divina” y una candidatura idónea para dicha función.

Fue bajo esos argumentos que se explicó que si los miembros de una iglesia no aceptaban como parte de su cuerpo a un presbítero que tenía el llamado de Dios, tenía una experiencia probada y, además, contaba con la aprobación de los Oficiales, se debía a un problema de los *hermanos* y no de la *elección*. En otros términos, la aceptación de las autoridades de la iglesia frente a la candidatura de un presbítero, en tanto evidencia de la pertinencia y el carácter divino de la elección, no podría ser objetada, a menos que sea un desacato del hermano y, por tanto, estricta responsabilidad de este. De acuerdo con el mensaje del reverendo “Fernando”, ello sería un pecado del hermano, del cual debía arrepentirse para poder aceptar a su nuevo pastor.

Algún problema debe estar pasando en el hermano que no acepta a un nuevo pastor. ¿Será que su fe se basa en el pastor o es que debe basarse en nuestro señor Jesucristo? ¿Vas a la iglesia para sentir la presencia de Dios en tu vida o vas para agradar a un pastor? Si tú caso es el segundo, debes pensar en qué te motiva realmente a seguir a Cristo. Debes pensar si realmente estás siguiendo a Cristo. Te debes preguntar si estás siendo un cristiano de verdad. Si sientes que eso no es así, aún estás a tiempo. Aún es posible pensar en qué atadura no te deja aceptar a un siervo de Dios. Si sabes qué es lo que no te deja aceptar este llamado divino, díselo a él allí donde estás...

Al finalizar el mensaje, se realizaría la habitual “invitación al altar” (que desarrollaremos en profundidad en el próximo capítulo). Después de dicha *invitación*, el Oficial Nacional, y también presbítero, “Fernando” anunciaría que el Movimiento Misionero Mundial había decidido realizar un cambio. El pastor “Willy”, presbítero de Pueblo Libre durante más de cuatro años, asumiría el presbiterio de San Juan de Lurigancho y el pastor “Marcos”, hasta ese momento presbítero en SJL, tomaría su lugar en Pueblo Libre. Además de dedicarle unas sentidas palabras a cargo del diácono “Eugenio” y entregarle un conjunto de regalos y un plato recordatorio, la iglesia de Pueblo Libre despedía esa noche a su presbítero. Al menos en apariencia, la congregación aceptaba el cambio hasta cierto punto repentino de su líder espiritual y asumía, en tanto mandato divino legitimado por sus autoridades, a su nuevo pastor.

Al conversar con los *hermanos* informantes, se pudo evidenciar, más allá de los cincuenta o sesenta minutos en que los distintos hermanos se acercaron al pastor “Willy” para despedirse, agradecerle y tomarse fotos con él, que estos cambios son prácticas recurrentes, aunque difíciles de asimilar. Por ejemplo, para “Óscar”, hermano que había acompañado a “Willy” desde que era presbítero en Chimbote y había continuado con él en Pueblo Libre, se trataba de una situación difícil pero necesaria. Explicó esto en cuanto era importante la renovación de líderes para

garantizar la genuina pertenencia de los hermanos a la comunidad, más allá de la ligazón emocional con el pastor que la dirigía.

“Oscar”:

Los pastores rotan cada cuatro o cinco años en distintas iglesias o presbiterios. Si no rotaran, las personas se apegarían más al pastor que a Cristo. Es difícil y la iglesia va a entrar en una transición porque es natural, pues, siempre le va a dar pena a los hermanos que su pastor se vaya. Pero es parte de la rectitud y la obediencia el saber que nuestro principal motivo no es “Willy” sino Jesucristo. Además, los pastores siempre rotan porque las autoridades les dan otros cargos cuando son buenos pastores. Por ejemplo, pueden tener mayores responsabilidades, pasar de pastores a presbíteros, de presbíteros a oficiales. Pueden ser enviados a provincias, fuera del país. Y deben hacerlo con obediencia. Porque un pastor no trabaja ni para su presbiterio ni para el Movimiento, trabaja para la obra de Dios, y la obra de Dios es llevar su palabra a donde Dios te mande.

Como puede evidenciarse, el proceso de elección de un presbítero supone la organización de un ritual especial en el que se adecúa el mensaje bíblico a la naturaleza del cambio de autoridad. De esta forma, en un sentido práctico, se garantiza la participación activa de la comunidad ante la transición que el cambio supone. Como se señala en el texto doctrinal, inclusive, es parte del deber de la comunidad el “aceptar y considerar a su líder”. Es, en cierta medida, un indicador de que el hermano está actuando conforme a la rectitud y responsabilidad de su Sana Doctrina. Así, el ritual de paso (Van Gennep, 2008), y el tránsito simbólico que este supone, es aceptado y legitimado por la comunidad directamente afectada por dicha reestructuración. Es, en resumen, parte de la ritualización de una estrategia institucional, con el fin de consolidar la cohesión del grupo religioso en general.

4.1.3 El pastor auxiliar

Además del pastor titular de una iglesia y el pastor-presbítero, a cargo de toda una jurisdicción, existen pastores que no poseen una iglesia propia bajo su responsabilidad y que, en forma provisional, acompañan y secundan al pastor principal en sus funciones ya señaladas. Se trata de los denominados *pastores auxiliares*, *pastores itinerantes* o *pastores de apoyo*. Su rol al interior de la iglesia es, ante todo, temporal. Es decir, su presencia se debe a un período de tránsito en el cual adquiere la “experiencia probada” necesaria para asumir la regencia de un templo propio. Además, constituye un apoyo significativo del pastor en sus funciones específicas.

De acuerdo con el libro doctrinal del Movimiento Misionero Mundial (Ortiz, 1980), no se estipulan las obligaciones específicas de este cargo dentro del templo, pues su estadía en él es, más bien, de tránsito o entrenamiento. No obstante, dicho intervalo puede extenderse significativamente. Concretamente, un pastor auxiliar sustituye al pastor principal cuando este debe acudir a convenciones en provincias o el exterior y acompaña en el asesoramiento o *discipulado* espiritual a los hermanos. Cumple, además, labores complementarias durante el culto y, cuando el pastor principal lo solicita, desempeña también funciones administrativas. En líneas generales, secunda al pastor principal en las tareas básicas de su función hasta que, cuando la organización lo estipula, asume la responsabilidad de una iglesia propia.

Durante el desarrollo de la presente investigación etnográfica, el pastor auxiliar del templo de Pueblo Libre fue el pastor “Felipe”. Luego de la observación sistemática, se pudo comprobar que la amplitud o reducción de sus funciones al interior del templo está claramente sujeta a lo delegado por el pastor principal de turno. En ese sentido, fue determinante para la comprensión de su posición al interior de la congregación el periodo de transición entre el presbiterio de “Willy” y el de “Marcos”. Por ejemplo, con el presbítero responsable de la iglesia hasta febrero de 2017, sus funciones eran, hasta cierto punto, más significativas que luego de la transición. Era, específicamente, encargado de las oraciones por las ofrendas, ritual que, como veremos más adelante, representa uno de los momentos más importantes de cada sesión. Era, además, muchas veces, el encargado de dirigir las canciones de “alabanza” o de las oraciones y anuncios finales.

Por el contrario, con la llegada del nuevo presbítero, dicha participación significativa en la ritualidad cotidiana de la congregación fue menguando paulatinamente. En distintas ocasiones, la “oración por las ofrendas” fue responsabilidad de otros miembros de la iglesia. Se pudo evidenciar algunos cultos en los que el pastor “Felipe” solo fue un asistente más, cuya participación se limitó a lo que llamaremos en el próximo capítulo como las “interacciones elementales de la feligresía”. En otras palabras, solo repetía algunas frases típicas de la congregación para enfatizar en algunos aspectos de la prédica, frases que suelen repetir todos los miembros de la iglesia, como parte de su interacción en la misma. El pastor “Marcos”, quien asumió el presbiterio a partir de marzo de este año, explicó las funciones de un pastor auxiliar.

Pastor “Marcos”:

El caso del pastor “Felipe” es distinto. Él es un pastor que está en espera de que se le asigne un lugar, una obra para que él se haga cargo como pastor titular. Es un pastor itinerante que nos apoya en ciertas funciones dentro de la iglesia, pero solo forma parte de ella de manera provisional. A veces puede encargarse de predicar o puede trabajar con los diáconos en la evangelización, en aires libres, en discipulado. Pero no es que sea su función establecida. Él está en lista de espera y, mientras tanto, asiste al lugar donde él ha sido formado hasta que sea llamado por la iglesia para pastorear su propio lugar, su propia iglesia.

En resumen, las funciones de un pastor auxiliar no son estables y, en gran medida, están sujetas a las directivas del pastor principal. Como se verá en los próximos párrafos, pueden equivaler en muchos casos a las tareas de un diácono. No obstante, se trata de un pastor que ha sido formado para dicha responsabilidad en el Seminario y, por dicho motivo, sus funciones secundarias tienen solo un carácter provisional. Un ejemplo significativo de ello se produjo cuando, tras el cambio de presbítero en la iglesia de Pueblo Libre, tuve que establecer vínculos con sus nuevas autoridades. En ese escenario, el papel del pastor “Felipe”, quien ya había conversado conmigo en más de una ocasión, fue el de mediador que facilitó el acceso al nuevo presbítero y, por tanto, preservó la autorización verbal a continuar con la investigación. Sin embargo, cuando se requirió conversar con este pastor auxiliar, solo lo hizo con la autorización del nuevo presbítero. De esta forma, se evidencia la posición de un pastor itinerante o auxiliar dentro de la jerarquía social de la congregación.

4.1.4 El cuerpo de diáconos

De acuerdo con el libro de doctrina del Movimiento Misionero Mundial (Ortiz, 1980), el pastor principal de una iglesia, según el crecimiento de la misma, puede disponer de un grupo de colaboradores que lo asistan en sus funciones pastorales. A este equipo se le conoce como el *cuerpo de diáconos*. Se trata de un grupo reducido, de tres a cinco personas de ambos sexos, “no habiendo más hermanas que hermanos” (p.41), que es propuesto por el pastor de la congregación. Para ser uno de estos colaboradores, se requiere ser un miembro de la iglesia bautizado, mostrar un *testimonio* recto y, sobre todo, haberse desempeñado con eficiencia en otras responsabilidades menores.

El proceso de selección de un diácono es básicamente interno. De acuerdo con el texto doctrinal (Ortiz, 1980), el pastor principal debe proponer una relación de candidatos que serán ratificados “en común acuerdo con los colaboradores salientes” (p.39). Dicho acuerdo es más un consenso privado que una actividad de ritualización pública, como el caso de la elección de un presbítero. En cierta medida, si bien un pastor auxiliar, en tanto es formado como pastor, representa un papel jerárquicamente más elevado que el diácono, en la práctica, el protagonismo del segundo al interior de la comunidad puede ser más notorio. El diácono puede ser un rostro más visible y más cercano a los fieles, inclusive, que el del pastor mismo. Además, reportan sus actividades directamente al pastor principal y coordinan con él los aspectos más importantes de la organización social de la comunidad.

En términos simples, la labor de un diácono al interior de un templo del Movimiento Misionero Mundial se sintetiza en cinco funciones. Primero, se encargan de coordinar el mantenimiento de la *Casa de Dios*. Es decir, elaboran el cronograma de limpieza del templo, de los servicios, los encargados de la cocina, del cuidado del ingreso, entre otras actividades. En segundo lugar, asisten al pastor en todo lo que él les encargue dentro del ámbito de la iglesia. Concretamente, apoyan en las labores de discipulado, consejería espiritual, visitas a hospitales, a domicilios. Además, a solicitud del pastor principal, se encargan del registro de ingresos y egresos que se producen al interior de la iglesia. También, pueden recibir la responsabilidad de una de las *sociedades*, que son las subdivisiones en las que se reúnen los miembros de la iglesia según variables como edad o género. Finalmente, en casos específicos, pueden conformar, junto al pastor principal, el *comité de disciplina* interno de la congregación. En términos del pastor “Marcos”, un diácono es el principal colaborador de un pastor.

Pastor “Marcos”

En la iglesia existe un cuerpo de diáconos a cargo de pequeñas sociedades. Por ejemplo, como ves, hay un grupo grande de ancianos, ellos conforman una sociedad que tiene un diácono o directivo a cargo para que pueda asistirlos. Su función es ayudarlos a ellos, ver que no se sientan aislados dentro de la iglesia, discipularlos, que se sientan cómodos. Estas sociedades lo que hacen es discipulado, promoción evangelística, proyección hacia afuera, campañas, aires libres, visitas a hospitales, a hogares. La mayor función de un diácono, además del mantenimiento y administración del templo, es conducir una de estas sociedades.

Como puede evidenciarse, más allá del pastor auxiliar, el cuerpo de diáconos constituye el nivel jerárquico inmediatamente inferior y, por tanto de soporte, de la posición del pastor. En una iglesia relativamente grande como la de Pueblo Libre,

donde, además, el pastor es presbítero de toda la jurisdicción y director del Seminario ELIM, la labor de un diácono tiende a ser fundamental. Según el libro de doctrina del Movimiento (Ortiz, 1980), deben ser reconocidos “por su firmeza, consagración y madurez espiritual” (p.41). En términos simples, son la extensión de la figura del pastor al interior de las subdivisiones de la congregación.

En el caso concreto de este templo, son diáconos el hermano “Eugenio”, colaborador principal del templo y responsable de la *sociedad de varones*, encargado de asistir al pastor durante todo el culto y, a la vez, custodiar el ingreso a la iglesia. Es la persona que recibe a todos los *hermanos* al ingresar. Es diácono también el hermano “Lázaro”, *tesorero* del templo, quien es, por tanto, el supervisor de la recolección de ofrendas y diezmos, y el administrador de lo recaudado en el puesto de venta y la cocina. Este hermano, además, tiene bajo su responsabilidad uno de los anexos de la iglesia, ubicado a pocas cuerdas de la sede central. Es diaconisa también la hermana “Blanca”, responsable de la *sociedad de damas* y, a la vez, obrera a cargo del segundo anexo de la iglesia de Pueblo Libre, situado en Breña. Finalmente, la cuarta colaboradora es la diaconisa “Elizabeth”, mujer de avanzada edad encargada de la *sociedad de ancianos*. Su función más importante es coordinar las visitas a hospitales, que son muy frecuentes dada la edad de sus integrantes. Entre ellos, el diácono principal ha sido el más asequible de los hermanos al presente estudio y explicó, desde su propia experiencia, el significado de su labor.

“Eugenio”

Ser diácono es estar dispuesto a seguir las indicaciones del pastor en todo momento. Es parte de la obediencia a Dios. Es cierto que yo apoyo al pastor, pero a quien sirvo es a Dios. Él es la verdadera cabeza y mi verdadero jefe. Tengo ya más de cuatro años como diácono y estoy muy agradecido con el pastor por la oportunidad que me ha dado de servir a mi señor. Nosotros hacemos todo lo que hacemos por voluntad propia y por principio de obediencia. A veces debo invertir de mis propios recursos para la obra y lo hago de corazón, porque es lo que el señor ha dispuesto en mi corazón para dárselo a él.

La labor de diácono, de acuerdo con sus protagonistas, supone un compromiso de servicio y de recursos materiales muy significativo. Si bien nunca se podría tener una certeza absoluta de la veracidad de sus testimonios, sobre la base de ellos, se puede afirmar que el compromiso económico al interior de la iglesia no es necesariamente coercitivo, sino muchas veces voluntario. Constituye un rol protagónico en la comunidad y, por tanto, una responsabilidad mayor con la misma. De acuerdo con el libro de doctrina, su objetivo es la “buena marcha de todas las actividades de la iglesia

y por su desarrollo espiritual, numérico y material” (p.41). Si bien el papel de este cuerpo es fundamental, existen otras funciones que no necesariamente este puede desempeñar. Para ello, existen otras labores como el ser *responsable*, *capitán* u *obrero*.

4.1.5 Los responsables y capitanes

Además de las realizadas por los pastores y diáconos, existen labores que, por tratarse de situaciones de menor responsabilidad, amplitud doctrinal o ejercicio de poder, son encargadas a miembros comunes de la iglesia. Estas recaen en los *responsables* o, eventualmente llamados *capitanes*, es decir, los miembros ordinarios de la congregación que, como derecho de su membresía y sobre la base de su trayectoria en la iglesia, reciben como encargo del pastor alguna tarea en la organización. Por ejemplo, existen hermanos que son responsables de la música ritual de la iglesia. Así, hay un miembro que está encargado de organizar un equipo de hermanos que interprete las canciones de *alabanza* o *adoración* en cada culto. Otros *responsables* asumen la función de coordinar los *aires libres* (cultos que se realizan en la vía pública como estrategia de proselitismo), campañas de evangelización, dirigir la *Lectura de la palabra* o tareas similares.

Como se pudo conversar con el hermano “Daniel”, responsable de las *alabanzas* en el templo, existen labores que constituyen responsabilidades relativamente estables. Para estas, los hermanos a cargo son elegidos de manera anual o bienal. Dicha planificación se debe a la naturaleza de las propias funciones, pues requieren de ciertas reuniones de coordinación. Entre ellas, básicamente, se encuentran las responsabilidades de *música*, *cocina*, *escuela dominical* (clases a los niños), *visitación* (a hospitales y centros penitenciarios) y *evangelización* (campañas y “aires libres”). En estos casos, existen equipos relativamente estables que se reúnen periódicamente para planificar la programación de las canciones que se interpretan en los cultos (principalmente los domingos, como se verá en las próximas páginas), el menú diario que se venderá después de cada sesión, los temas que se impartirán en las clases de los niños, la logística de las campañas al “aire libre”, etc.

No obstante, existen *responsabilidades* que son delegadas de forma rotativa y esporádica, pues no requieren de una planificación tan significativa como la ejecución misma. Entre ellas se encuentran la Lectura de la palabra, la preparación de himnos y coros en los cultos diarios, la presentación de *especiales*, la recolección de diezmos y ofrendas, la limpieza del templo y de los servicios higiénicos, etc. En estos casos, la condición de *responsable* es temporal y rotativa. De acuerdo con el hermano “Alberto”, encargado de la evangelización en la iglesia de Pueblo Libre, el propósito de esta rotación es promover la participación de los miembros para que ellos sientan que son parte y que pueden asumir una función importante dentro de la congregación.

“Alberto”

La idea es que todo miembro de la iglesia sienta que es parte importante dentro de la congregación. Desde el diácono principal, que es el que supervisa todas las responsabilidades hasta el hermano que recibe en la misma mañana la tarea de recoger las ofrendas o de limpiar el salón del templo, la idea es el servicio a la iglesia. Por ejemplo, yo veo lo que es la evangelización, la organización de campañas, aires libres y esos temas. Todos los folletos que tú ves, la biblia que te obsequié una vez, todo eso sale de mi bolsillo. Nosotros no cobramos por esto. Es una cuestión de servicio. Si Dios me ha dado todo lo que tengo, quién soy yo para negarle a su iglesia unos centavos que pueden servir para que un alma caiga a los pies del señor. Es un compromiso que un hermano entiende cuando se hace miembro de la iglesia, o sea, cuando se bautiza y se consagra al señor.

Como puede observarse, el encargo de responsabilidades, desde las más elementales hasta los cargos de diaconado, implica un compromiso que los miembros de la iglesia asumen como algo *especial*. A ojos externos, se trata, básicamente, de un trabajo comunitario desinteresado en favor de la organización con la cual ellos establecen una relación de identificación. Desde el punto de vista de los actores sociales, se trata de una retribución a Dios a través de su congregación. Es un servicio de devolución, de reciprocidad. Sin embargo, este valor simbólico *especial* solo es comprendido por los *miembros*, es decir, aquellos que han atravesado ciertos rituales de iniciación que los incorporan como parte oficial de la comunidad. En esa lógica, es necesario comprender qué implica ser *miembro* de la congregación para aproximarse realmente a la división social del trabajo al interior de esta compleja organización.

4.1.6 Los obreros

Una variante de la función de *responsable*, que podría asumirse como un punto medio entre este y la figura del diácono, es la labor de *obrero*. Bajo este término se entiende, dentro de la distribución de funciones establecida en el Movimiento Misionero Mundial, a aquellos hermanos que, por encargo del pastor principal del templo, reciben la misión de hacerse cargo de un *anexo* de la congregación. Como se explicó anteriormente, por *anexo* se concibe a un templo pequeño (aunque en algunas ocasiones puede ser más grande que una iglesia) que no está encabezado por un pastor formado para tal fin, sino por un *hermano* responsable. Este hermano es, precisamente, denominado como *obrero*. En síntesis, es *obrero* aquel miembro de la iglesia, que ha recibido el encargo de ser *responsable* en un *anexo* de la comunidad.

Con respecto a la superposición de funciones, es preciso señalar, tal como se evidencia en los testimonios de los hermanos consultados, que un *obrero* puede ser, a la vez, un *responsable* e incluso también un *diácono*. Estas labores no son excluyentes entre sí. Por ejemplo, la hermana “Blanca”, diaconisa y capitana de la *sociedad de damas* es también *obrera* en el anexo de Breña de la congregación. Es decir, en este caso, una misma persona es diácono en tanto secunda al pastor al interior de la iglesia; es *responsable* en tanto recibe la misión de hacerse cargo de una de las subdivisiones de la congregación y, a la vez, es *obrera*, pues es enviada los lunes y miércoles a dirigir el culto en uno de los anexos. Dicha diversidad de roles es explicada el hermano “Daniel”, quien es *responsable* y, en otro presbiterio, fue a la vez *obrero* de su iglesia.

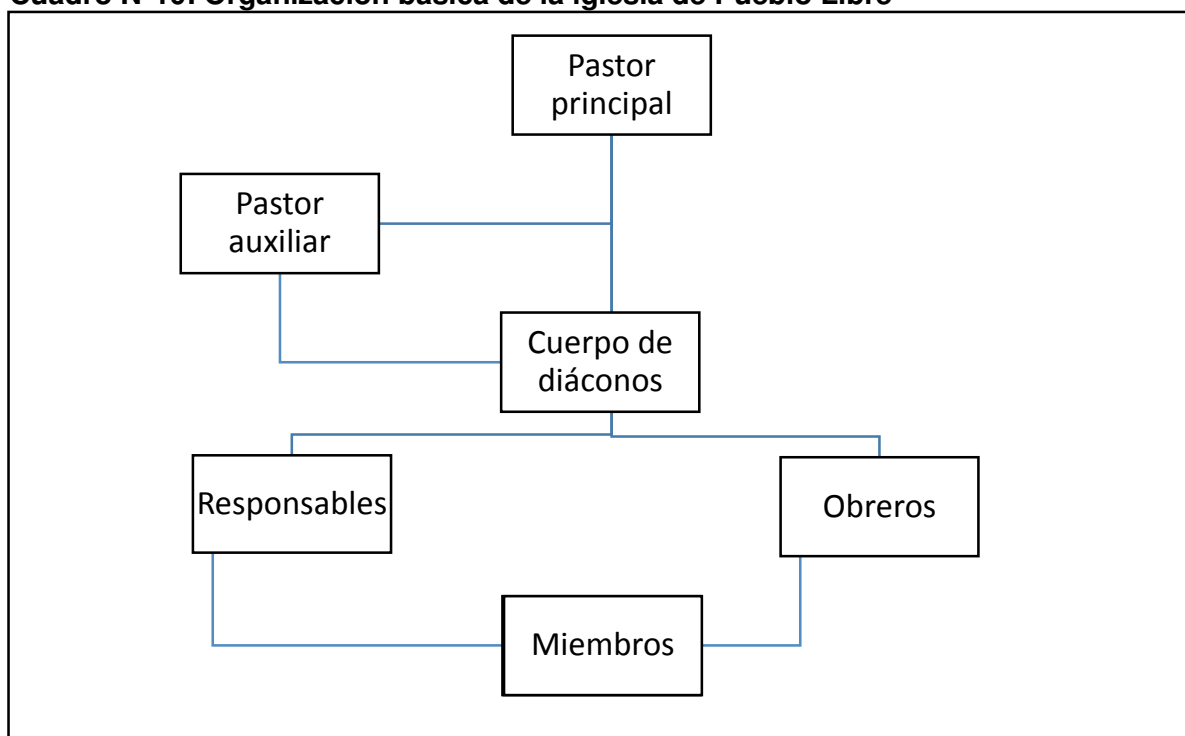
“Daniel”

Aquí la hermana “Blanca” es diaconisa, el hermano “Eugenio” es el diácono principal, la hermana “Elizabeth” que es diaconisa y el hermano “Lázaro” que es diácono. Detrás de ellos están los obreros, que son hermanos que son responsables de un anexo. Pero hay que aclarar que un diácono puede ser obrero también, es decir, puede asumir funciones en la iglesia y en sus anexos, si el pastor se lo asigna así. Y esta persona por principio de obediencia debe aceptar gustosa porque está sirviendo al señor y a su obra. Imagínate el privilegio de servir a Dios de más de una manera.

De esta forma, se evidencia la compleja organización de funciones y cargos al interior de la congregación. Basada en un sistema de creencias legitimadas por hierofanías específicas, se construye una división social del trabajo altamente sofisticada, comparable con organizaciones empresariales o burocráticas. El templo de Pueblo

Libre del Movimiento Misionero Mundial es, antes que una comunidad religiosa homogénea, una institución orgánicamente compleja que administra verdades y prácticas orientadas a un sistema doctrinal riguroso y específico. Como se observará en la figura, es posible describir la estructura jerárquica dentro de esta sede de la iglesia para comprender, a partir de ella, factores como el crecimiento y predominio de este grupo religioso en medio del llamado “complejo mundo evangélico” (Marzal, 1988).

Cuadro N°10: Organización básica de la iglesia de Pueblo Libre



Fuente: Elaboración propia

4.1.7 Los miembros de la iglesia

Si nos remontamos a las ideas clásicas de Durkheim (1968), no existe religión ni iglesia sin la concepción de lo sagrado, de lo que “no se puede tocar” (p.35). Y si, además, retomamos la propuesta de Eliade (1981), no puede concebirse lo sagrado sin remitirse a su manifestación en lo profano, es decir, la *hierofanía*, “cuando algo sagrado se nos muestra” (p.10). En esa perspectiva, si la compleja organización jerárquica y solidaria de la congregación se yergue sobre la base de la *membresía* en la iglesia, y esta se funda en el origen místico y espiritual del miembro, puede

asumirse que la base de la organización misma, de la iglesia, es esa hierofanía fundacional por la cual un sujeto *se hace* miembro de la iglesia, parte del cuerpo y, por tanto, sujeto apto de recibir misiones específicas en favor de la comunidad. La membresía constituye, en cierta medida, la oficialización de la pertenencia al Movimiento Misionero Mundial.

Desde el punto de vista doctrinal, un *miembro* de la iglesia es aquel que cumple ciertos requisitos previos a su oficialización, asume y respeta un conjunto de obligaciones morales como parte de su vida, goza de algunos privilegios significativos al interior de la congregación y cumple, a lo largo de su vida en la iglesia, un conjunto de deberes para con la comunidad y la sociedad en general. En principio, se asume como miembro de una iglesia del Movimiento Misionero Mundial a todo hermano que “haya sido bautizado en agua” (Ortiz, 1980, p.36). En ese sentido, es considerado miembro de la iglesia aquel hermano que haya pasado un ritual específico de iniciación conocido como *bautismo*. Precisamente, el libro de doctrinas donde se encuentran estas especificaciones, constituye uno de los componentes fundamentales en la preparación del futuro miembro, previo a la participación en dicho ritual.

De esta forma, el origen del miembro como tal es tanto simbólico como institucional. Desde la primera perspectiva, un hermano adquiere dicho estatus por la acción efectiva de la hierofanía (Eliade, 1981) en su naturaleza por medio del ritual del *bautismo*. No obstante, también constituye un proceso institucional, pues para adquirir su condición de miembro, el hermano requiere recibir un curso de aprendizaje doctrinal, ser entrevistado por las autoridades, completar algunos formularios y, finalmente, recibir un documento expreso que acredita su *miembrosía*. En ese sentido, el origen no es únicamente espiritual o simbólico, es también un paso a un estatus distinto al interior de la congregación.

“Oscar”

Yo soy miembro de la iglesia desde hace varios años. Creo que la diferencia fundamental con ser un asistente que también ha recibido a Cristo en su vida, pero no se ha bautizado aquí es la responsabilidad que asumes. Así como cuando cumples 18 años, sacas tu DNI y desde ese momento tienes un conjunto de obligaciones, pero también una serie de beneficios, ser miembro de la iglesia es como tener un DNI de la iglesia. Muchas veces hay hermanos que van a una iglesia, se quedan un tiempo, se gozan con las bendiciones del señor y luego se van a otra para hacer lo mismo. Hacerte miembro quiere decir que ya no solo recibes lo que Dios tiene preparado para ti cuando estás en el culto, sino que el culto pasa a ser un compromiso para ti. No es fácil, pues a veces hay mucho que estudiar, mucho que trabajar, hay deudas o problemas. Pero si eres miembro y de verdad te has consagrado a Dios, ese

esfuerzo que haces por asumir tareas en la iglesia, Dios te lo recompensa moviéndose poderosamente en tu día a día.

Como puede observarse, la membresía en la iglesia es análoga a la ciudadanía en un Estado. Representa, pues, una forma de reconocimiento y, a la vez, una conciencia de obligaciones específicas. Concretamente, de acuerdo con el texto doctrinal (Ortiz, 1980), para ser miembro de la iglesia se deben haber cumplido con ciertos requisitos. El primero de ellos es “haber nacido de nuevo y confesar su propósito de ser fiel al Señor” (p.36). Como se verá en el capítulo próximo, es una práctica cotidiana el ritual denominado *invitación al altar*, en el cual, entre otros fines, se busca promover que las personas “acepten a Cristo en su vida” y, por tanto, “nazcan de nuevo”, mediante la intervención del “espíritu de Dios” en su persona. En esa lógica, uno de los requisitos para ser un *miembro* de la iglesia es haber puesto en práctica e internalizar en su vida la *nueva naturaleza* que se adquiere después de haber *pasado al altar*.

El segundo requisito es “evidenciar los frutos de un verdadero arrepentimiento” (p.36). Con ello se alude a la idea de demostrar con la propia vida, un *testimonio* que no deje dudas respecto de su filiación con la iglesia. Es decir, una tendencia constante a la *santidad* que, como se vio en el capítulo anterior, se expresa en el cumplimiento de la ética rigurosa a la que un miembro de esta congregación está sujeto. Una tercera condición previa a la aceptación de un hermano como miembro es “aceptar y cumplir la doctrina”, esto es, *creer* en las verdades fundamentales que componen el sistema de saberes y creencias socializadas de la comunidad. Ello implica asumir como ciertos y como propios dichos dogmas y assimilarlos a la propia conducta. Finalmente, es una condición fundamental el “haber sido bautizado en agua”, que, como veremos en el próximo capítulo, constituye el “ritual de ciclo vital” (Turner, 1988) por excelencia, al interior de la congregación.

En resumen, las condiciones para ser miembro de una iglesia del Movimiento son *objetivas* (haber pasado por el ritual del bautismo se evidencia en un documento de membresía), *éticas* (el aceptar la doctrina y evidenciar un testimonio de vida) y *simbólicas* (el haber *nacido de nuevo* a través de la experiencia individual en el altar). Respecto de este último aspecto, como ya habían referido Marzal (1988) y otros autores, esta experiencia trascendental y simbólica del *nuevo nacimiento* constituye el tránsito de la filiación de todo sujeto evangélico y pentecostal con su comunidad. Lo que va a variar en el caso de la iglesia estudiada son las formas e implicancias de

este *nuevo nacimiento* o acto de *conversión*. Esta condición será desarrollada en profundidad en el capítulo final.

Por otro lado, esta condición de *miembro* que, como hemos anticipado, supone la adquisición de una *nueva naturaleza* para toda la iglesia, supone el cumplimiento de ciertos deberes específicos. Estos pueden clasificarse en “deberes para con la iglesia” (Ortiz, 1980, p.36), “deberes para con los demás miembros” (p.37) y “deberes para con el mundo” (p.38). En el primer caso, las obligaciones son fundamentalmente de tipo socioeconómico. Por ejemplo, un miembro de la iglesia está comprometido, por su propia condición de miembro, no solo a obedecer sino a sostener económicamente a su pastor. Es decir, debe ser consciente que de sus contribuciones monetarias resultará el salario mensual que este perciba por su función. Además, y en esa lógica, está comprometido a *ofrendar* y *diezmar*. Como se aclaró oportunamente, la diferencia entre ambas contribuciones radica en el carácter voluntario de la primera y las especificaciones cuantitativas de la segunda.

Finalmente, las obligaciones “para con la iglesia” también son de carácter ético y consisten en “asistir a los cultos con constancia y puntualidad” (p.36), lo cual, como ya sabemos, se entiende literalmente, pues existen cultos todos los días de la semana y, al menos los que son *miembros*, suelen asistir prácticamente a todos ellos. El segundo compromiso ético con la iglesia es “consagrar el día domingo al servicio del Señor”. Si bien *consagrar* implica sacrificar el día entero a Dios y, por tanto, a la iglesia, este imperativo es asumido por los miembros como dedicar el día entero, literalmente, a las actividades de la congregación. En la práctica, los miembros llegan el domingo a la iglesia entre las 10 y 11 de la mañana, el culto finaliza a las 2, luego de ello se quedan con sus familias a almorzar allí. Por la tarde, eventualmente se dan “aires libres” o reuniones de coordinación. Algunas retornan a sus casas por algún momento, pues a partir de las 6 de la tarde ya comienza el culto de la noche. Ello supone que, en efecto, la consagración del domingo es, literalmente, de *todo* el domingo.

“Alberto”

Nosotros venimos al templo todos los días, desde el martes hasta el domingo. De hecho puede pasar que un día sales muy tarde del trabajo o alguien en casa está enfermo y no puedes venir, pero es un compromiso que vengas todos los días. No es una obligación, es decir, sí por la doctrina tú sabes que debes hacerlo, pero aquí los hermanos no lo hacen para que el pastor no les llame la atención. Es simple, hermano. Todo, todo lo que tengo me lo ha dado Dios. Mi vida dio un giro de 180 grados. ¿Cómo no voy a dedicarle mis días a quien me ha dado una nueva vida? Todo sacrificio que yo pueda hacer no

se compara a lo que ser cristiano ha significado para mí. Si lo vieras de esa forma, no te preguntaría por qué lo hacemos. Lo darías por hecho.

Las obligaciones “con los otros miembros” se resumen en las virtudes del cristianismo socializadas como *caridad*: visitar enfermos, socorrer necesitados y consolar a los que están tristes. Además de ello, como obligaciones específicas de este Movimiento se pueden mencionar a “orar por los otros hermanos” y “apartarse de quien fomenta divisiones en la iglesia”. Es decir, la rigurosidad ética del grupo se puede mantener frente al propio grupo, dentro de la concepción de lo *santo* al interior de la congregación (explicada en el capítulo anterior). En otras palabras, es una práctica asumida colectivamente como correcta el tomar distancia del hermano que ha incurrido en evidente *pecado*. En ese sentido, la dicotomía santo/pecaminoso justifica la conducta aceptable o censurable del miembro del Movimiento.

Finalmente, las “obligaciones para con el Mundo” (p.38) se centran en la conducta del miembro hacia el exterior de la iglesia. La primera de ellas constituye, en cierta medida, una reproducción del comportamiento hacia el interior: “llevar una vida santa para proveer un testimonio eficaz”. Así, la proyección de la ética rigurosa hacia fuera de la comunidad constituye una forma de legitimación de la *nueva naturaleza* adquirida con la iniciación simbólica en el Movimiento. Y supone también un mecanismo de proselitismo. El pastor “Willy”, presbítero de la congregación hasta febrero de 2017, asocia dicha relación a un deber del cristiano frente al Mundo, que no es exclusivo del miembro de la iglesia en la que él es pastor, sino de todo cristiano, al margen de su denominación religiosa.

Pastor “Willy”

Uno deja el mundo cuando sigue a Cristo, cuando toma la decisión de seguirlo y vive conforme a sus enseñanzas. Naturalmente, un cristiano es humano y puede caer, pero Dios, tarde o temprano, lo va a levantar y, si el cristiano se arrepiente, regresa a Cristo y por tanto se aleja del mundo. Pero alejarse del mundo no quiere decir olvidarse sus necesidades. Al contrario, uno asume un compromiso con el mundo de ser ejemplo y llevar su palabra para que las personas del mundo se acerquen a Cristo y cambien sus vidas. Ese es el rol social, el compromiso no del Movimiento Misionero Mundial, sino del cristianismo en general. No es un tema de iglesias, sino un tema del cristiano como persona.

Como puede observarse, la internalización de la institucionalidad, por un lado, y de la ética rigurosa, por otro lado, permite la incorporación del sujeto en la estructura organizativa de la congregación. En términos de los actores sociales, se es “parte de un cuerpo y se tiene obligaciones específicas como tal”. Sobre la base del origen tanto simbólico como institucional de la figura del *miembro de la iglesia*, se construye una organización social, económica y política altamente compleja. A diferencia de lo

planteado por Marzal (2000) en relación al mundo evangélico, parece ser que los vínculos que permiten el profundo e institucionalizado compromiso de cada *miembro* del Movimiento para con su congregación no corresponden a una “solidaridad mecánica” en el sentido de Durkheim (1968). Al contrario, constituyen la internalización de una estructura de organización sofisticada, planificada y definida en función a objetivos mayores de la colectividad, que es el Movimiento Misionero Mundial.

CAPÍTULO V

LA IGLESIA FRENTE AL *MUNDO*. UN ANÁLISIS DE LA RITUALIDAD DEL MMM EN PUEBLO LIBRE

Como se pudo observar en el primer capítulo de esta investigación, tanto Turner (1988), Leach (1975) y Rappaport (2001), más allá de sus diferencias, coinciden en considerar a la ritualidad como un fenómeno que facilita, representa, legitima o simplemente describe la organización social de una colectividad. En esa lógica, el análisis ritual constituye un procedimiento válido para aproximarse, con relativa certeza, a la vida cotidiana y al universo simbólico de una sociedad. A través de la observación rigurosa y dialogada de aquellas prácticas que en una mirada exógena podrían resultar poco inteligibles, puede alcanzarse no solo la comprensión de la conducta colectiva del grupo, sino del grupo en general.

Para este caso, la organización social que se pretende comprender es una congregación religiosa. Indudablemente, si para el estudio de cualquier sociedad, la mirada a su ritualidad constituye un punto de partida válido, para el caso de una colectividad religiosa resulta fundamental. Sobre todo si se tiene en cuenta que, pese a la heterogeneidad de enfoques en su estudio, la religión como concepto no ha dejado de ser un conjunto de creencias y prácticas recíprocamente vinculadas (Durkheim, 1968). En ese sentido, no podríamos afirmar nada concluyente respecto de un grupo religioso si el estudio de sus creencias, desarrollado en el capítulo 3, y de su organización, explorado en el capítulo 4, no es relacionado a ese conjunto de actividades institucionalizadas, colectivas y repetitivas que una congregación realiza en cada una de sus reuniones.

No obstante, no puede soslayarse el hecho de que la congregación estudiada es, cuanto menos nominalmente, *pentecostal*. Ante ello, es necesario retomar que, frente a esta rama del abigarrado evangelismo en la región, existen también diferentes enfoques. Como se observó en el primer capítulo, en principio, se resalta una distinción entre el pentecostalismo norteamericano y el latinoamericano (Bastian, 1994). Además, desde experiencias etnográficas anteriores, se ha asociado a las

congregaciones pentecostales con grupos reunidos por una *solidaridad mecánica* en el sentido durkheimiano (Marzal, 2000), colectividades movidas por lo *festivo* (Palencia, 2004), agrupaciones que tienden al *fundamentalismo* (Hernández, 2006) o rígidas *comunidades de fe* (Espinar, 2004).

Durante nuestro trabajo etnográfico, las primeras impresiones que se tuvo fueron, justamente, muy similares a lo revisado teóricamente. En efecto, parecía ser que el Movimiento Misionero Mundial, en el templo de Pueblo Libre, era una congregación tan cohesionada como hermética, que exaltaba constantemente lo festivo y era movida por una ética rigurosa y acaso fundamentalista. Con el paso de los meses, se iría comprendiendo que solo algunos aspectos de esta primera inferencia eran realmente ciertos. ¿Acaso no coincidir con estos *rasgos distintivos* del pentecostalismo supone que el Movimiento no sea, en efecto, pentecostal? ¿Es que el pentecostalismo implica necesariamente esos rasgos? ¿Es relevante para los propios miembros ser considerados como una iglesia pentecostal? Este capítulo, si bien no podría aclarar todas estas interrogantes de manera categórica, constituye una reflexión significativa sobre las mismas.

Como consecuencia de siete meses de trabajo etnográfico, se logró identificar algunos rituales que, aunque no se denominan de este modo para los miembros de la congregación, son prácticas institucionalizadas que los vinculan con lo divino, con su sistema de creencias y como comunidad en sí. Si nos preguntásemos *qué hacen en el Movimiento Misionero Mundial*, la respuesta, desde una mirada no iniciada sería relativamente sencilla. Podría decirse que los miembros *cantan y oran intensamente, leen la biblia, escuchan el mensaje diario, interactúan con el pastor, contribuyen económicamente a la organización y realizan ciertas cosas difíciles de entender*. Este capítulo intenta, justamente, comprender *esas cosas* que dicha iglesia realiza constantemente y, hasta cierto punto, la definen como una congregación, si bien gigantesca, ante todo, particular.

5.1 El culto, un auténtico proceso ritual

Se entiende por *culto* a la reunión que celebran los miembros y asistentes de la iglesia en el interior del recinto. Como se señaló en capítulos anteriores, cuando se trata de sesiones similares en otros lugares como la losa deportiva o la calle misma, se usan nombres como *campana* o *aire libre*. Si bien existen variantes específicas del mismo

en contextos o fechas particulares, en líneas generales, un culto es una reunión de carácter *sagrado* realizada en el *lugar santo*, es decir, en el templo y tiene por elemento central la predicación del *mensaje*, es decir, a la disertación de la *palabra de Dios* a cargo, generalmente, del pastor principal o presbítero de la congregación.

Un segundo rasgo significativo de estas reuniones es la periodicidad y duración. Generalmente, la sesión es desarrollada en un lapso aproximado de tres horas, aunque en algunas ocasiones particulares como en las *jornadas de ayuno*, la duración puede ser mucho mayor. Además, se desarrollan cultos todos los días de la semana. En el caso del templo central de Pueblo Libre, las reuniones se realizan los martes, miércoles, jueves, viernes y sábados de 7 a 10pm. En el caso de los domingos, considerados por los fieles como el *día del señor*, el templo está abierto prácticamente todo el día. La *escuela dominical* inicia a las 10am y se extiende comúnmente hasta la 1 o 2pm. Luego de ello, se pone a la venta el almuerzo en el que un porcentaje significativo de asistentes participa. En ocasiones, después del almuerzo hay *campañas* o *aires libres*. En el caso contrario, los hermanos regresan a las 6pm para el *culto de la noche*. En otras palabras, un miembro asiduo permanece un promedio de 24 horas semanales en la iglesia.

Ahora bien, es un hecho frecuente que los cultos no comiencen a la hora en que deberían iniciar. En muchas ocasiones, además, tras media hora de sesión, el templo todavía luce vacío. Asimismo, como se pudo comprobar, a los anexos no asiste la mayoría de hermanos del templo central, lo que implica que probablemente estos no *congregan* los lunes. Por ejemplo, si el culto de un *miércoles de doctrina* debe comenzar a las 7, en realidad, inicia a las 7:30 y, aproximadamente hasta las 8, solo participan unas 20 o 30 personas en el recinto. Las 100 o 150 restantes comienzan a llegar a partir de las 8 u 8:30. No obstante estas especificaciones, el hecho de acudir al menos seis días a la semana a la iglesia sugiere un sentido particularmente rígido del deber en los miembros, aunque para ellos constituye más una forma de agradecimiento, libertad o gozo dicha regularidad.

“Alberto”

Acá venimos todos los días, hermano. No solo los domingos. Al principio a alguien que comienza a congregar le puede parecer exagerado o difícil porque siempre uno tiene cosas que hacer. Pero con el tiempo te acostumbras. Y no solo es que te acostumbras y vengas porque debes venir. Uno viene a la casa de Dios con alegría, con gozo. Yo, por ejemplo, vengo libremente, no me siento obligado. Vengo porque es un gozo venir a alabar al señor. Vengo y levanto mis manos, canto, me pongo de rodillas, a veces a uno le salen sus lágrimas. Es que el señor te toca. Y cuando te toca te cambia.

Y cuando el señor te cambia, el espíritu te mueve a venir a alabarle. No puedes estar sin alabarle.

Solo los lunes el templo permanece cerrado. Sin embargo, ello no implica que no se celebren cultos. Al contrario, estos se realizan en los pequeños templos denominados como *anexos*. Como se explicó en el capítulo anterior, a diferencia de una *iglesia*, el anexo es una sede menor del Movimiento. No es la casa de un hermano, sino un local alquilado por la congregación que, si bien generalmente es pequeño, puede ser muchas veces igual o mayor a una iglesia regular. La diferencia principal recae en quien la dirige, pues, en el caso del anexo, no es un pastor sino un *obrero*, es decir, un miembro de la iglesia que, pese a no haber estudiado en el seminario ELIM, recibe tal encomienda de la congregación.

Si bien la estructura de un culto varía según el día o la finalidad, esencialmente, la reunión podría dividirse en cinco momentos principales. El primero consiste en las *alabanzas*, que son canciones conocidas por toda la comunidad e interpretadas por todos en coro, con acompañamiento musical. La segunda son las *oraciones*, que generalmente son *fases preliminales* (Turner, 1988) de otros momentos, aunque suelen constituir eventualmente *tiempos de oración*. La tercera es la *prédica*, el momento central de la sesión, donde el pastor, luego de haber desarrollado la *lectura de la palabra*, dirige un mensaje de aproximadamente una hora de duración donde diserta un aspecto de la misma con el fin de aplicarlo a la vida cotidiana de los miembros.

El cuarto momento, acaso tan importante como el anterior es la *invitación o llamado*. Este ritual, que será desarrollado con gran amplitud en un próximo parágrafo, consiste en una convocatoria a los fieles a *pasar* a los pies del altar del templo. En este lugar se realiza una oración altamente emotiva, con fondo musical, mediante la cual los asistentes se arrepienten de sus malos actos, realizan compromisos con Dios o reciben el Espíritu. Finalmente, el último momento de la reunión sería el de las *ofrendas*, donde se recogen contribuciones voluntarias de los fieles, mientras se entonan canciones de ritmo alegre. Este caso sería uno de los ejemplos de rituales socioeconómicos. Básicamente, la estructura de la reunión sería la siguiente.

Cuadro N°11: Estructura básica del culto regular

ESTRUCTURA DEL CULTO		
Momento	Frecuencia	Duración
1. Alabanzas	Al inicio y al final	40 – 60 minutos en total
2. Oraciones	Antes de cada momento	20 - 60 minutos en total
3. Prédica	Una sola	60 - 90 minutos
4. Invitación	Una sola	20 minutos
5. Ofrendas	Al final	10 minutos

Fuente: Elaboración propia

En líneas generales, un culto suele iniciar con *canciones* y suele terminar con el recojo de *ofrendas*. No obstante, existen enunciaciones que suelen dar inicio y término oficialmente a cada reunión. En el caso del inicio, que no es muy evidente pues el porcentaje de fieles que participa de este *ingreso ritual al tiempo sagrado* no es mayoritario, el miembro que dirige la bienvenida (generalmente uno de los diáconos) repite la frase *¿quiénes quieren alabar al señor?* Ante esta pregunta, los hermanos que asisten suelen responder *¡Amén!* como expresión de afirmación, acuerdo o aprobación. En cuanto a los hermanos que no estuvieron en el culto desde su inicio, es particular observar que ellos, apenas se ubican en un lugar, se arrodillan, con la cabeza y los codos apoyados en sus sillas, y comienzan a orar. Nunca se pudo esclarecer si esta oración era una forma de penitencia por la demora o una costumbre poco racionalizada. Para los fieles, es un indicador de que se está entrando a *un lugar santo*.

La despedida sí es marcada por una frase socialmente compartida por todos. Después de los anuncios finales expresados por el pastor, se suele despedir a los fieles con el enunciado *“Nos despedimos de la casa de Dios...”* Ante esta frase, la respuesta de los hermanos es *“pero no de su presencia”*. Con estas palabras, se asume que el culto o, al menos el tiempo ritual del mismo, ha finalizado. Las personas conversan dentro del templo, se saludan entre sí, algunos se abrazan, otros se quedan en la puerta a charlar. Pero, si bien siguen en el espacio físico considerado *sagrado*, la finalización del tiempo ritual supone la desacralización del mismo. El templo vuelve a ser solo una sala de reunión y la *presencia divina* queda entre los hermanos que se retiran.

De esta forma, puede deducirse que el *culto* existe en la conjunción de un *tiempo sagrado* y un *espacio sagrado* en el sentido de Eliade (1981). La entrada del templo es, en ese sentido, el umbral que divide el exterior, el *mundo*, del *lugar santo* para los hermanos. Pero el carácter sagrado de dicho lugar no se limita al espacio, sino que es trazado por el tiempo de inicio y final del culto. Así, las palabras y acciones institucionalizadas que marcan el comienzo y el término del culto delimitan la naturaleza sagrado del tiempo que las comprende. Ello explica que con *la despedida del lugar mas no de la presencia*, el lugar pase a ser solo *un lugar* y los saludos o charlas que le siguen sean solo una evidencia del efecto del ritual en sí: lo que Turner (1988) llamaría la *communitas*.

5.1.1 La escuela dominical

Es el culto principal e ineludible de la congregación. Se celebra nominalmente los domingos a las 10am, aunque su inicio real es cerca de una hora después. Su estructura es, en esencia, la misma de todos los cultos, ya detallada en el cuadro N°11. Sin embargo, presenta características particulares que lo distinguen de los demás cultos. En principio, incorpora dos momentos que habitualmente no se realizan los días de semana: los *testimonios* y las *marchas*. La primera práctica ritual, que será desarrollada con amplitud en párrafos posteriores, consiste en la invitación a un miembro de la iglesia, generalmente con experiencia significativa al interior de la misma, para relatar su historia de vida desde los pies del altar. La segunda, por su parte, consiste en un recorrido por el interior del templo, acompañado de música y cánticos, hasta los pies del altar para dejar una contribución económica en un ánfora previamente colocada allí. Se dedicará, en páginas siguientes, un ítem específico para el desarrollo de ambos rituales.

Además de las *marchas* y *testimonios*, la escuela dominical se caracteriza por ser un culto, ante todo, familiar. Los miembros adultos acuden con sus hijos, quienes son llevados al sótano donde hermanas *responsables* les enseñan sobre la doctrina. Los niños no participan de la reunión del templo, sino que son conducidos a una *escuela* aparte donde permanecen hasta el final de la sesión. Solo en el caso de la *marcha del dólar*, que será analizada más adelante, los niños son conducidos al interior del templo para que participen de la misma. En el resto del tiempo, la escuela dominical

se realiza en dos ambientes distintos: el templo para el caso de los miembros y hermanos adultos, y las aulas del sótano para los niños menores de 15 años.

Una segunda particularidad de la escuela dominical es que tanto la *prédica* como el momento de *cánticos* son considerablemente más extensos. Una prédica dominical no suele durar menos de 60 minutos y, en algunos casos, hasta se extiende a 90. En cuanto a las canciones, si bien su número es relativo a la hora de llegada del pastor, es frecuente que sean mayores en cantidad en el caso de las reuniones dominicales. Respecto de la temática de las prédicas y cánticos, no se puede determinar si existen diferencias en cultos dominicales y de otros días. Es muy probable que, más allá de los llamados *cultos de doctrina* de los miércoles y sábados, las diferencias entre la escuela dominical y el resto de reuniones se limita a la duración de los momentos y a la incorporación de algunos rituales colectivos. A manera de ejemplo, se incluye la descripción minuciosa de los cultos dominicales.

El culto inicia aproximadamente a las 10:00 am con un breve *tiempo de oración*. En cierta medida, no se trata de un inicio oficial de la reunión pues solo son unos 20 o 30 miembros que vienen llegando y ubicándose de rodillas para orar. Unos 15 minutos después, mientras el templo luce todavía relativamente vacío, alguno de los diáconos de la iglesia invita a una hermana a dirigir algunas canciones de *alabanza*. Poco a poco los hermanos continúan llegando y, mientras el resto canta, se ubican de rodillas, apoyados en sus sillas, para orar. Cerca de las 10:30, con un estimado de 30% de la congregación participando, se invita a todos a sentarse en sus lugares y escuchar un *testimonio*. El entusiasmo se apodera de los hermanos. Al parecer, el oír a otro miembro relatar cómo Dios ha cambiado su vida es un motivo de emoción colectiva.

Durante unos 20 minutos, un hermano previamente elegido comienza a compartir con la comunidad sus experiencias de fe, problemas personales, padecimientos previos y, sobre todo, la transformación que supuso en su vida el *conocer a Cristo* y congregar en la iglesia. Generalmente comienzan con una presentación de sí mismo, algunos datos familiares y cierto énfasis en aspectos negativos de la niñez o juventud. Conforme avanza el relato, se va evidenciando el carácter transgresor del sujeto en el pasado y los perjuicios de su conducta en sí mismo. Cuando, aparentemente, la vida de la persona empieza a oscurecerse del todo, se enfatiza en el *conocimiento de Cristo* y la experiencia *sobrenatural* con él. Tras ello, y con una exaltación mayor

en quienes lo oyen, se empieza a contrastar las mejoras de su vida con los padecimientos del pasado, lo que emociona más a los asistentes.

A las 11:00 am, aproximadamente, inicia el culto propiamente dicho. La reunión comienza con dos canciones de *alabanza*, de ritmo rápido, festivo, cantadas por toda la comunidad y dirigidas por la “hermana encargada de alabanzas”. Luego de ello, se procede a la lectura colectiva de un fragmento de la biblia. Cabe mencionar que, durante los cerca de 10 minutos que dura dicho momento del culto, no está permitido el ingreso de ninguna persona al templo. El hermano “Eugenio”, diácono principal de la iglesia, se ubica en la puerta para retener a las personas. Solo cuando la *lectura de la palabra* ha terminado, se permite pasar al *lugar santo* a los asistentes que llegaron tarde. Todos buscan un lugar y se arrodillan para orar en silencio.

Luego de la lectura, suele ingresar el *presbítero*, que es anunciado por el pastor auxiliar, diácono o hermano responsable que estaba a cargo de la lectura. El presbítero es recibido con aplausos y algunas declamaciones de los asistentes como “Gloria a Dios”, “Aleluya” o “Cristo vive”. El también denominado como *siervo de Dios* solo saluda con la mano, sonríe y se dirige directamente al altar. Sube las escaleras que lo separan del resto del templo, se ubica detrás del púlpito y se hinca de rodillas, de espaldas a los fieles, con los brazos en alto para orar en silencio. Mientras tanto, los hermanos entonan un cántico de *alabanza*, que se repite hasta que el pastor termina de orar directamente hacia lo divino, pues, dentro de la congregación, se cree que *Dios está en el altar*.

Al dirigirse al público, el pastor los saluda “en el nombre de Jesús” y da la bienvenida, de manera general, a las personas que los visitan por primera vez. Luego de una oración, anuncia que inicia un *tiempo de adoración*. Explica que las canciones que interpretarán, a diferencia de las primeras (de “alabanza”), “no solo agradecen a Dios, sino que permiten entrar en comunión con él”. Estas canciones se caracterizan por ser de ritmo más lento, se cantan con las manos levantadas en dirección al cielo, con los ojos cerrados generalmente y, en algunos casos, entre sollozos. Se finaliza este momento con una oración.

Después de dicho momento, suele iniciar el periodo conocido como la *prédica*. Para ello, el pastor solicita a los fieles que busquen un capítulo específico de las Escrituras, en torno al cual girará su mensaje. El pastor “Willy”, presbítero hasta febrero de 2017, solía anunciar explícitamente el tema de la disertación, a diferencia del pastor

“Marcos”, presbítero que le sucedió. Después de cada frase, el pastor orienta a los fieles respecto de lo que van leyendo. Este momento del culto es mucho más complejo. La lectura es constantemente interrumpida para algunas oraciones breves, alguna canción de adoración o ejemplos cotidianos relacionados con palabras o enunciados del mensaje que se va leyendo. Después de haber abordado todo el fragmento, inicia la *prédica* propiamente dicha, que se basa en una aplicación del contenido del mensaje a la cotidianidad de los fieles.

Luego de una *prédica* de aproximadamente 60 minutos, sin considerar la lectura comentada que se desarrolla en los primeros momentos de la misma, se inicia un nuevo período de *adoración*. De la misma forma que en el período previo a la “prédica”, se interpretan las canciones con las manos levantadas, los ojos cerrados y algunas personas entre sollozos. No obstante, se percibe una mayor exaltación en este momento. Algunas personas se arrodillan en señal probable de arrepentimiento, otros lloran copiosamente y otros vociferan expresiones como “¡A su nombre, gloria!” una y otra vez. Una vez terminado este momento, el pastor invita a todos a *pasar al altar* para recibir a Cristo, renovar un compromiso con él o pedirle algo desde su corazón.

Al finalizar esta *oración especial*, las personas, ya en sus sitios, son invitadas a colaborar con sus ofrendas y “cumplir con la obediencia de los diezmos”. Generalmente, la conducción de este momento recae en el pastor auxiliar “Felipe”, quien vuelve al altar y, desde allí, suele explicar que los diezmos son una muestra de “amor y obediencia a Dios” y que “no son para los pastores, sino para que crezca la obra de Dios”. Se ora por la multiplicación de las contribuciones y se recogen estas, en unas bolsas de tela de color granate, tanto en la zona de varones como en la de damas. Mientras se pasa por todas las filas de asientos, la comunidad canta *alabanzas*, de ritmo mucho más festivo, y los fieles acompañan la interpretación con aplausos, movimientos de la cintura hacia arriba y algunos vítores.

Después del *recojo de ofrendas*, en algunos domingos del mes, generalmente el primero y el tercero, se realizan las *marchas*. En ellas la mayoría de hermanos se acercan cantando hacia el altar para colocar donaciones específicas para razones específicas. La más connotada e institucionalizada en la congregación es la *marcha del dólar*, que será analizada ampliamente más adelante. Luego de que los hermanos depositaran sus contribuciones, se realiza una *oración* final en la que se pide por las

vidas de los asistentes y se emiten las palabras de despedida. Con ello, un culto de escuela dominical se da por terminado.

5.1.2 Los cultos de doctrina

También llamados como *clases de doctrina*, son un culto regular común realizado todos los miércoles y sábados del año. La diferencia fundamental con el resto de reuniones radica en el mensaje de la prédica. En este caso particular, el tema desarrollado es una de las lecciones del *libro de doctrina* de la congregación, al que se hizo referencia constantemente en el tercer capítulo. El objetivo de este culto y de las lecciones que en ese se desarrollan es preparar a los *recién convertidos* para un próximo bautismo que los hará *miembros* de la iglesia. Si bien las clases de *doctrina* son de asistencia libre, existe un número pequeño de fieles que se encuentran inscritos en las mismas y están comprometidos, por tanto, a una asistencia regular y controlada en una lista que deben firmar.

“Daniel”

La doctrina son los miércoles y sábado. Son más de veinte lecciones que están en el libro que se vende afuera. Cada hermano que va a recibir la doctrina tiene que estar anotado. ¿Por qué? Porque en la doctrina hay un control de asistencia que se toma. Esto se hace porque la doctrina debe llevarse completa. No hay que faltar, no hay que llegar tarde. Así tú muestras que realmente tienes el deseo de aprender y hacerte miembro de la iglesia”.

Estructuralmente, los cultos de doctrina son muy similares a las *escuelas dominicales*. Se inician nominalmente a las 7pm, aunque suelen comenzar media hora después. El primer momento de esta reunión es el *tiempo de oración*, un periodo de 30 minutos o más en el que los hermanos se dedican a orar, en absoluta contrición y de rodillas, cada uno de forma individual. Después de este tiempo, que será analizado más adelante, se inicia el periodo de *alabanzas*, idéntico al de cualquier culto en esta iglesia. Luego de este momento, se inicia la *adoración*, con las mismas características de las otras reuniones. También se desarrolla un tiempo de *lectura de la palabra*, se emite una *prédica* y se realiza el *recojo de ofrendas*. La diferencia fundamental respecto de otros cultos es, como ya se señaló, la temática de la prédica.

Desde el punto de vista del contenido, la diferencia entre prédicas comunes y prédicas de *doctrina* radica en la fuente de las que proceden las ideas. En el mensaje de los domingos o de cualquier otro día de la semana, el eje del discurso es uno o

más fragmentos de la biblia y las ideas expuestas giran en torno a él. En el caso de los cultos de doctrina, el mensaje es establecido según el cronograma de las lecciones del libro de Ortiz (1980) y las fuentes de la biblia constituyen el sustento de la explicación de este libro. Por tanto, los cultos de *doctrina* son conceptualmente distintos, pero organizativa y estructuralmente similares. Pese a ser, ante todo, una clase, no tienen la *forma* de una clase o charla, sino, por el contrario el de un culto de adoración. Un no iniciado no notaría la diferencia, pero un *recién convertido* que está en proceso de preparación reconoce fácilmente esa distinción.

5.1.3 Los cultos regulares

Son una versión de la *escuela dominical*, solo que nocturna y generalmente más breve. Duran, concretamente, dos horas o dos horas y media como máximo. No obstante, si agregamos los treinta minutos aproximados del *tiempo de oración*, la duración sería mayor. Se realizan a partir de las 7pm y se extienden hasta rebasadas las 10pm. Para esta investigación, llamamos *cultos regulares* a las reuniones desarrolladas en el *lugar santo* los martes, jueves y viernes en el horario señalado. Suelen comenzar algunos minutos tarde debido, probablemente, a la demora de los hermanos en asistir, pues coincide con el fin de la jornada laboral. Debido a ello, constituyen un momento muy oportuno para observar minuciosamente los detalles del templo al estar, en los primeros minutos, relativamente vacío.

Si un visitante acude exactamente a las 7 de la noche, encontrará que el salón lucía completamente vacío. Solo se encontrarán los hermanos que limpian el templo para el inicio de la jornada, el diácono principal que siempre llega temprano y algunos hermanos jóvenes conversando en la puerta. Algunos minutos después, la reunión comenzará con el *tiempo de oración*. Como ya se indicó, estos momentos fueron aprovechados durante el trabajo de campo para observar con detalle el templo mismo y advertir algunos aspectos de este que fueron relevantes en este trabajo etnográfico.

En principio, a ambos lados del templo, que coinciden con la columna de varones y la columna de mujeres, se ubican dos periódicos murales. Uno de ellos, de color azul y ubicado al lado izquierdo, era titulado “Caballeros en rectitud”. En él se incluían breves artículos acerca del descubrimiento de un evangelio similar a los manuscritos

de Qumrán, una historia de éxito de un empresario cristiano, una reseña sobre un libro de un autor cristiano y otras notas informativas. En la pared derecha, del lado de la columna de mujeres, se veía un periódico mural color rosa, titulado “La mujer que Dios quiere usar”. En él se incluían notas sobre la familia, la crianza correcta de los hijos, los peligros de internet y el verdadero amor de Dios. Si bien no constituye el tema central de mi investigación, resulta interesante la asociación que establece esta iglesia entre el género y determinadas actividades (públicas en el caso del hombre y domésticas en el de la mujer) a través del contenido de dichos anuncios.

Volviendo a los *cultos regulares*, un aspecto muy relevante que es preciso destacar es la duración de los *tiempos de oración*. De acuerdo con lo observado durante el periodo que abarca esta etnografía, este momento del culto cumple la función de generar un *tránsito* o *preparar* el desarrollo de la sesión. Su duración, por tanto, es variable y está condicionada por la llegada de un número significativo de miembros o del pastor mismo. En una ocasión, se extendió hasta los 80 minutos ininterrumpidos. La razón fue más terrenal que espiritual: esa noche no llegaron ni el presbítero ni el pastor auxiliar, y la persona en conducir la prédica fue una de las diaconisas.

Como puede notarse, para finalizar, el culto en el Movimiento Misionero Mundial constituye una auténtica *secuencia ritual* en el sentido de Turner (1988). Más allá de los fines de cada actividad, se puede advertir una sucesión de *fases* que, a la vez, constituyen ritos en sí y partes de la propia secuencia. Algunas de ellas tienen motivaciones muy vinculadas a lo sagrado como la *predica*, la *lectura de la palabra* o la *invitación al altar*. Sin embargo, y aunque ello no excluye su sentido profundamente sagrado, algunas de las secuencias tienen, más bien, un propósito organizativo o programático. Constituyen momentos de *espera* o *puentes* entre una actividad y otra, con el fin de dilatar la sesión hasta la siguiente etapa ante cualquier eventualidad. En ese sentido, los *momentos* del culto, que son rituales en sí, cumplen propósitos tanto sagrados como claramente cotidianos.

5.2 La música como expresión ritual

Una de las características más notorias del templo de Pueblo Libre, para cualquier observador eventual, es que es una iglesia donde *cantan mucho*. Ya Palencia (2004) había dado cuenta del carácter *festivo* de los pentecostales y Espinar (2004) de la importancia de la música en la construcción de su *comunidad de fe*. En efecto, la emotividad en la música es uno de los rasgos distintivos de esta congregación. En un cálculo aproximado, en un culto regular estándar, de un total de tres horas, entre 45 y 60 minutos son experiencias musicales, es decir, aproximadamente un 30% de la reunión. Ello es ratificado por los fieles, pues son conscientes de que la principal razón de su asistencia tan rigurosa y frecuente es *alabar al señor*.

“Luis”

Yo vengo a la iglesia para alabar a Dios. No vengo por obligación ni porque vaya a recibir un castigo si no lo hago. He asistido a varias iglesias durante unos 40 años y, aparte de que practica una sana doctrina, estoy convencido de que aquí se alaba al señor con libertad. A veces uno se imagina a la iglesia como algo aburrido, donde todos están quietos, pero no es así. Aquí los hermanos, si quieren y si el espíritu los mueve, se levantan, aplauden, cantan, se abrazan, tienen la libertad de hacerlo. Eso es alabar a Dios con tu boca, con tu cuerpo, con fiesta. Alabamos a un Dios que vive, por eso lo hacemos con alegría y libertad.

El carácter festivo es, pues, parte del *habitus religioso* (Bourdieu, 2009) del Movimiento Misionero Mundial. No obstante, esta iglesia es mucho más que una comunidad religiosa emotiva. Los miembros asumen claramente la existencia de distintos tipos de música religiosa. Hablan de *himnos*, de *coros pentecostales*, de *alabanzas* y de música de *adoración*. Cada tipo de música supone, además, una serie de disposiciones y prácticas en ellos. Se interpretan de modo distinto, con emociones distintas. Su cuerpo las acompaña también de modo diverso. Algunas se asocian a manifestaciones colectivas de emoción. Otras, por el contrario, constituyen una práctica individualizada y contrita. Son, en suma, formas distintas de vincularse, en comunidad, con lo sagrado.

5.2.1 Las canciones de *alabanza*

Con este término se entiende ciertas canciones que suelen interpretarse al inicio del culto. Una observación ligera advertiría que son, básicamente, de ritmo más festivo, alegre, acompañadas por instrumentos musicales e interpretadas por todos los hermanos, en colectivo, como una unidad eclesial. No obstante, una observación

más profunda y además participativa puede sugerir que se trata de una música ritual ontológicamente diferente del resto de canciones que se interpretan en la iglesia. Si bien, como se indicó en el párrafo anterior, todo el culto está orientado a *alabar a Dios*, la música de *alabanza* es, más bien, una experiencia particular.

La interpretación

Al menos en la *escuela dominical*, que como ya se precisó es un culto más masivo y, sobre todo, fundamental en la vida religiosa de este templo, la *alabanza* es interpretada, en principio, con todos los instrumentos musicales que dispone la congregación. Concretamente, se trata de un órgano electrónico, ubicado al lado izquierdo del salón; una batería, situada al lado derecho, frente al órgano; unas congas, junto al órgano; un bombo, tocado por un hermano sentado en la primera fila; una tumba, tocada por otro hermano de la primera fila, al lado del bombo; un güiro, tocado por un hermano también de la primera fila, y algunas panderetas, tocadas por hermanas de la fila derecha, cerca de la batería. En el caso de los *cultos regulares*, no siempre se emplean todos los instrumentos pues, en la mayoría de los días, la iglesia no está completamente congregada en el templo.

Además de la pluralidad de instrumentos musicales, un segundo rasgo de este tipo de música ritual es su conducción. Así, las *alabanzas* son dirigidas por *miembros* de la iglesia (es decir, hermanos bautizados en la misma) que acuden al púlpito ubicado a los pies del altar para interpretar algunas canciones. Comúnmente, la participación de un miembro es previamente planificada por el pastor, el diácono a cargo de la música o el hermano responsable de esta. Sin embargo, eventualmente, los hermanos son invitados espontáneamente a acercarse a los pies del altar para participar. En ambos casos, antes de interpretar la canción, el hermano convocado para tal fin dirige siempre una *oración* breve. La *oración*, en ese sentido, constituye una *fase preliminar* del rito de *alabanza* en esta congregación.

Adicional al empleo de diversos instrumentos y la conducción ritualizada de la *alabanza*, quizá el rasgo esencial de esta música ritual es la participación sumamente activa de los fieles. Los hermanos suelen acompañar las canciones con aplausos, algunos vítores y, de manera espontánea, algunos pasos de baile como saltos, giros o balanceos de un lado a otro. Las voces son altisonantes y eufóricas. El ambiente es notoriamente festivo. No solo se entonan, se *celebran* las canciones. No se podría

evidenciar diferencias de edad o género en la interpretación de las mismas. Si bien algunos solo aplauden, otros balancean el grupo y otros dan pequeños saltos, lo cierto es que si alguno de los rituales refleja el *communitas* (Turner, 1988) que subyace a la organización social del Movimiento es, precisamente, la música de *alabanza*.

El mensaje de las canciones

Con el fin de analizar esta forma de música ritual, se presentará como ejemplo algunas letras particularmente significativas de *alabanzas* en este grupo religioso. Consideramos para esta selección a aquellas canciones que se escuchó con mayor frecuencia durante el trabajo de campo realizado. No es posible asegurar que sean las canciones más comunes en el templo de Pueblo Libre, pero sí las que se escucharon más veces en la experiencia etnográfica. No son tampoco, necesariamente, las más festivas, pero se las escuchó con tanta frecuencia que, en la mayoría de casos, la letra ya nos resulta fácilmente identificable. A manera de ejemplo, algunas de las letras son las siguientes.

//Quién, quién, quién como Jehová Que con su poder el mar abrió//. Oirán las naciones lo que hizo, Temblarán cuando vean sus prodigios Su pueblo le alabará, con pandero danzará Y dirán quién, quién, quién como Jehová.
--

//Cantaré a Jehová por siempre, Su diestra es todo poder// //Eché a la mar A quien los perseguía Jinete y caballo echó a la mar// Eché a la mar los carros del faraón. Lalalalala, lalalalala, lalalalalalalala

Como puede notarse, uno de los propósitos de la música ritual de *alabanza* es, ante todo, lo que se desprende literalmente del término: engrandecer, maximizar o glorificar el carácter divino, poderoso o sobrenatural de Dios. En el primer caso, el tópico del mensaje de la letra es claramente Jehová y sus atribuciones sobrenaturales. Se destaca el hecho de que él *abrió el mar*, el *temblor* que generan sus prodigios y, por tanto, se justifica la acción de exaltarlo legítimamente entre quienes constituyen *su pueblo*. En el segundo caso, se reafirma el compromiso espiritual que supone la *alabanza* y, además, el carácter sobrenatural de las acciones divinas. En ese sentido, de las letras de estas canciones se desprenden algunas características doctrinales de la congregación: *Dios es único e inconmensurable, su pueblo* –específicamente el suyo- *debe alabarlo* y, además, los que no le alaben *pueden recibir los efectos devastadores de su poder*.

Este *tremendum* de Dios, que desarrolla Rudolph Otto y es citado por Marzal (2004), es claramente reconocible en las canciones de *alabanza*. En la perspectiva de este grupo, Dios es digno de ser exaltado, maximizado, engrandecido porque él, en sí, tiene dichos atributos. La *alabanza* es, así, una reafirmación del carácter sobrenatural de Dios. Sin embargo, no solo ello es destacado en esta música, sino también la condición de *elección* de quienes le alaban. Si los miembros de esta congregación expresan que este ser sobrenatural es digno de alabanza y que es alabado por *su pueblo*, puede inferirse que ellos se asumen a sí mismos como *parte de ese pueblo*. Por tanto, es posible afirmar que el reconocerse como *elegidos por un Dios tan grande* es una de las razones de la desbordante alegría de los fieles.

“Daniel”

Mi vida es un testimonio de la gloria de Dios para conmigo. Fueron 13 años ininterrumpidos. Errores ha habido, fallas ha habido, pero de todo eso Dios me ha hecho aprender, me ha hecho crecer. Me ha hecho pasar cosas muy lindas. Como miembro he tenido muchos privilegios. He visto la mano de Dios en todo. Ha sido una bendición y sigue siendo para mí una bendición el ser miembro de la iglesia. Por eso no me cansaría de venir a alabarle. Sin Dios no tendría nada de lo que tengo ni sería nada de lo que soy.

Una segunda idea que se desprende de estas canciones de *alabanza* es que, además de engrandecer lo divino, constituyen una forma de agradecimiento por la acción de lo divino en ellos mismos. Subrayan, así, la transformación sobrenatural de sus vidas, lo que supone, desde luego, una efervescencia colectiva. En las letras de la siguiente selección de canciones se evidencia el reconocimiento de cambios espirituales de Dios en los fieles que privilegian las manifestaciones de lo extrasensorial en lo físico. Una suerte de expresión de las antinomias de lo *sagrado*

y lo *profano*, o de la *materia* y el *espíritu*. Los ejemplos lo mostrarán en forma mucho más explícita.

Qué regocijo siento en mi ser,
 Todas las pruebas pasaron ya.
 Porque mis ojos te ven Jehová,
 Quiero alabarte y servirte fiel.

Oye mi hermano, yo te hablaré.
 Te preguntaré y tú me responderás
 //De oídas te había oído,
 Más ahora mis ojos te ven//
 ///Mis ojos te ven, mis ojos te ven///
 Más ahora mis ojos te ven.

Por tanto, las canciones de *alabanza* también destacan, no solo el *tremendum* de Dios, sino la *hierofanía* (Eliade, 1981) de su acción salvífica en el individuo. En términos sencillos, no solo se le alaba por ser una divinidad grande e increíblemente poderosa. Se le alaba por intervenir en la vida de los individuos y transformarla de manera sobrenatural. Una transformación que supone también una modificación de las conductas de los fieles, entre ellas, la *alabanza* alegre y constante de parte de estos. Ahora bien, concretamente en la letra, se evidencia una asociación entre el *sufrimiento anterior*, la *acción divina*, la inmediata *transformación*, la consecuente *alegría* y la alabanza como *agradecimiento*. Es decir, la música de alabanza se muestra como un círculo recíproco entre el hermano y la divinidad. El hombre alaba a Dios porque este lo transformó, pero esa transformación, a su vez, en mayor o menor medida, conduce a efectos visibles de dicha acción sobrenatural.

Este carácter extrasensorial de las acciones de *alabanza* es reproducido también en las letras de las mismas. Una tercera característica, en ese sentido, es el vínculo emocional, espiritual y sobrenatural que supone, dentro de la perspectiva de los miembros, el acto de alabar. En la interpretación de la música, se construye una especie de *unión mística* entre la iglesia y lo divino. Para los miembros, el Espíritu Santo *se mueve entre ellos* durante el culto. No es considerado una manifestación simbólica, sino muy real. Y su materialización suele evidenciarse en los hermanos a través de hechos físicos, como el temblor del cuerpo, el llanto o lo que ellos denominan *glosolalia*. La música de *alabanza* recrea esas manifestaciones divinas.

```
//Aquí está el espíritu divino,
Aquí está el espíritu de amor//
//Apodérate, apodérate
Apodérate de todo mi ser//

//Estaban todos unánimes en ruego y oración
Y desde el cielo cayó el Espíritu Santo//
///Espíritu Santo, lléname,
Lléname, lléname.
Espíritu Santo, lléname,
Lléname de poder///
```

Particularmente, esta canción es interpretada con una desbordante efusividad. Las veces en que se ha sido testigo de su interpretación, que no fueron pocas, suele programarse hacia el final del periodo de canciones de *alabanza*, poco antes de las de *adoración*. Suele repetirse varias veces, cada vez con más intensidad, como si los miembros esperaran, en efecto, esa *llegada del espíritu divino*. O como si, como ellos lo creen, dicho espíritu se estuviera *moviendo* efectivamente entre ellos. Conforme se repite la interpretación, los cánticos son más fuertes, los brazos se levantan, los movimientos del cuerpo son más marcados y, en general, la exaltación es más evidente. Tal vez no pueda aclararse si, en definitiva, es el grupo el que empuja a lo sobrenatural a manifestarse o es lo sobrenatural lo que mueve al grupo a la emoción. Lo cierto es que en este tipo de canciones la exaltación es visiblemente mayor.

Volviendo a la letra, la intención de la canción es clara. Se afirma, en principio, la existencia de un espíritu que está *presente* en el lugar. Se pide a este, en forma colectiva, simultánea y ritual, que este espíritu se *apodere* de ellos. Y se sigue exclamando que este espíritu, ya manifestado, los *llena* de forma sobrenatural. La duración de esta canción suele ser más larga. No se interpreta en todos los cultos, pero cuando se canta, la emoción invade completamente el lugar. Sería difícil, y acaso exagerado, sostener que la llegada de este *espíritu divino* se produzca como efecto directo del cántico ritual o que sea categóricamente una manifestación de lo que Durkheim (2000) llamaba *corrientes sociales*. No obstante, lo que sí podemos afirmar es que estos cánticos de *alabanza* son una muestra de la *búsqueda de lo sobrenatural*, muy común en esta congregación pentecostal.

Finalmente, un rasgo que también se destaca en las letras de las canciones de *alabanza* es el carácter *beligerante* de su contenido. Son, por decirlo de alguna forma, un *grito de guerra* que reconoce la existencia de un *enemigo* al cual se recuerda haberlo vencido con anterioridad. Evidencian un escenario de conflicto espiritual entre la iglesia y el mal, personificado en el diablo o enemigo. Un enfrentamiento cuyo saldo victorioso es recreado ritualmente en la interpretación de estas canciones. No son cantadas, por tanto. Son *celebradas* por los miembros de la iglesia en conjunto. No son ellos los que han vencido, sino que conmemoran su filiación espiritual con la divinidad, que es, en todo caso, el vencedor real.

//Hay victoria, hay victoria Hay victoria en la sangre de Jesús// Y no podrá el enemigo tocar nuestras almas //Porque hay victoria, hay victoria Hay victoria en la sangre de Jesús//

Yo no voy a permitir al enemigo que me destruya Voy a pelear la guerra en el nombre de Jesús. Porque el que tiene a Cristo proclama la victoria, Pues Cristo la tiene, la tiene mi salvador.

Como puede evidenciarse, es notorio el carácter confrontacional de estas canciones. Se remiten a un contexto bélico constante, como si la comunidad viviera en una guerra continua con el mal, de la cual ellos son vencedores aunque sigan peleando. Constituyen, en cierta medida, un *canto a la victoria*, una exaltación del triunfo que supone la pertenencia al bando ganador, al cuerpo liderado por quien, justamente, derrotó a ese mal personificado como el *enemigo*. En esa lógica, se construye el *communitas* (Turner, 1988) a partir no solo de la filiación espiritual que se recrea en el ritual o la condición de *cuerpo único* que se canta en la música, sino en el conflicto con el mal del cual ellos son claramente vencedores.

En cuanto a su momento en el culto, las canciones de *alabanza* son generalmente *preliminales*. Se suelen interpretar al inicio de la reunión, con el fin de promover el entusiasmo entre los fieles. Preparan, en cierta medida, el camino de la *liminalidad*. También se cantan después de la *invitación al altar*, momento cumbre de la sesión,

como forma de evidenciar la transformación espiritual que esta supone en los hermanos. Finalmente, se interpretan durante el *recojo de ofrendas*, como una forma de infundir un ambiente festivo en la ritualización económica. En esa lógica, las canciones de *alabanza* son un acompañamiento ritual, pero a la vez son un ritual en sí. Señalan el carácter de *comunidad de fe* (Espinar, 2004), pero también reafirman la jerarquía de lo divino frente a la humanidad de los miembros.

En resumen, este tipo de canciones presenta las siguientes características esenciales. En primer lugar, son de ritmo rápido, alegre, festivo y colectivo. En su interpretación, involucran además el acompañamiento de las palmas del público y de algunos instrumentos musicales de percusión. Por otro lado, a través de sus letras, se puede identificar que estas expresan un sentimiento colectivo de engrandecer la figura de Dios. Constituyen, también, un mensaje de agradecimiento colectivo por la acción salvífica sobrenatural o una ratificación de la lucha conjunta contra el pecado, el diablo o la maldad. En términos generales, las canciones rituales de *alabanza* son una respuesta de la comunidad, como unidad, ante la divinidad. Ello se refleja en el entusiasmo desbordante con el que son interpretadas en un ambiente emotivo, festivo y triunfante, en cuanto ligan al hombre con lo divino, que *está con ellos*.

<p>“Yo sé que estás aquí, mi señor Yo sé que estás aquí. Mi alma te alaba, mi alma te alaba Mi alma te alaba porque sé que estás aquí”.</p>

5.2.2 Las canciones de *adoración*

En cuanto a esta forma de música ritual, es evidente que corresponden a otro fin y, por tanto, a un ritual de naturaleza distinta. Son siempre de ritmo lento y son solo acompañadas por instrumentos como el órgano y eventualmente batería. Se prescinde de casi toda la percusión. En cuanto a los fieles, ellos interpretan las canciones con las manos en alto, como buscando algo en el cielo. Nunca se aplaude ni se balancea el cuerpo. La voz con la que se canta es quejumbrosa, fruncen el ceño, contraen los rostros, algunos lloran. Algunos, inclusive, tiemblan. Además de la letra de la canción, se escuchan quejidos. Es una experiencia colectiva difícil de explicar.

La interpretación

En principio, habría que decir que estas canciones rituales nunca se interpretan al inicio del culto. Se cantan, necesariamente, después de la música de *alabanza*. A partir de lo observado durante toda la experiencia etnográfica en el templo de Pueblo Libre, podría inferirse de que ello se debe a que la alabanza *prepara* emotivamente a los fieles para la *adoración*. En cuanto a su ordenamiento en el proceso ritual del culto, destaca el hecho de que las canciones de adoración no son distribuidas a lo largo de este, como en el caso de las alabanzas. Al contrario, tienen un momento prefijado: entre la música de alabanza y el inicio de la prédica. Es decir, así como la música festiva prepara el ambiente para la música de *adoración*, esta, a su vez, prepara emocionalmente a los fieles para recibir el mensaje religioso del pastor.

Este carácter profundamente emocional se evidencia, principalmente, en la forma en la que son interpretadas las canciones de *adoración*. Como ya se dijo, son de ritmo lento, similar a una balada. Prescinden de la percusión, a excepción de la batería. Durante su entonación nunca se aplaude. Al contrario, se cantan en forma ceremoniosa, emocionalmente intensa y hasta suplicante. Entre los rasgos más visibles y, curiosamente, más difíciles de explicar se encuentran la posición de los brazos, el fruncimiento del rostro, el cierre de los párpados y las eventuales trepidaciones del cuerpo. Como afirma Rappaport (2001), en el ritual, la forma condiciona el sentido del mismo. En esa lógica, intentaremos dotar al cuerpo de los hermanos un papel relevante en el significado de lo que ellos llaman *adoración*.

En primer lugar, los brazos adoptan una posición particular durante estos cánticos. Sería difícil que los fieles adviertan todo lo que implica su postura porque siempre realizan esta interpretación con los ojos completamente cerrados. Para fines de este trabajo, usualmente, era la única persona que los mantenía abiertos por momentos. Lo que se podía observar era impresionante. Los hermanos interpretan todas las canciones con los brazos estirados hacia arriba y las manos extendidas, con la palma también hacia arriba, como si esperaran recibir algo desde lo alto, como si requieran que esto caiga. Algunos de ellos, acaso por el cansancio de mantener los brazos en alto tantos minutos, o acaso por la intensidad con la que cantaban estas canciones, los sacudían intensamente por momentos, como temblando. La duración de estas canciones podía extenderse a 20 o 30 minutos. Dicha postura se mantenía todo este tiempo.

En segundo lugar, es destacable la contracción completa del rostro. El ceño fruncido, los pómulos contraídos y las lágrimas cayendo son una constante entre los fieles. Los ojos permanecen cerrados, solo lloran y cantan. Desde una mirada exógena, constituye una forma de histeria colectiva. Desde los propios miembros, es “la contrición propia de postrar tu corazón al señor”. Desde un enfoque etnográfico que dialoga con ambas posturas en tensión, es más bien, una actitud contemplativa que vincula al hermano, como individuo, con la divinidad en sí. Es una conexión mística, intensamente emotiva y repetitiva. La canción de *adoración*, en esa perspectiva, no es un ritual colectivo, es más bien una suma de ritos individuales que se entremezclan, que se confunden entre sí.

Un tercer rasgo de la interpretación de la *adoración* es la trepidación del cuerpo. No es una característica indispensable ni hegemónica. Se presenta, más bien, en formas diversas y solo le ocurre a algunos de los hermanos. En ciertos casos, como ya se indicó, son los brazos extendidos en alto los que comienzan a temblar. En otros, menos frecuentes pero más notorios, es todo el cuerpo el que empieza a sacudirse, a trepidar. Para los miembros de esta congregación, es una señal física y visible de la *manifestación del Espíritu Santo*. No podríamos afirmarlo con certeza, pero sí es posible aseverar que se trata de una forma particular de éxtasis ante lo sagrado, *lo que espanta con solo tocarlo*, en el sentido de Durkheim (1968).

Finalmente, un último rasgo de la forma de interpretar las canciones de *adoración* es justamente el tono de la voz. En principio, a partir de la observación de decenas de cultos y, por tanto, de decenas de *tiempos de adoración*, puede sostenerse que una característica distintiva de esta forma de canciones rituales es la *voz quejumbrosa*. Esta música es entonada con voz entrecortada, llorosa, estridente y suplicante. A través de estas canciones, se *clama*, muchas veces a gritos, la acción sobrenatural del espíritu. Se desprende, entonces, una actitud de reverencia extrema, de sumisión del individuo, de negación de la persona. Mientras cantan, algunas personas, ciertamente pocas y dispersas, solo atinan a llorar. Podría decirse que es una forma de quebrantamiento del ser.

“Alberto”

Es que adorar y alabar no es lo mismo. Cuando alabas lo haces con alegría, les estás diciendo al señor que es grande, que lo puede todo, que te ha transformado, que te hace vivir en victoria. Pero adorar es otra cosa. Adorar

es postrarte, no solo físicamente, sino en el corazón ante Dios. Es humillarte para que él te levante. Por eso tú ves que la gente llora, que clama. Tú dirás que están locos, pero es que el señor te está tocando, te está tumbando y te está volviendo a levantar. Después de eso, Dios te limpia, te hace distinto. Ponerte en adoración es una cosa hermosa realmente.

Es preciso comentar que la labor del pastor en estos *tiempos de adoración* es incentivar el ánimo de los hermanos. Mientras las personas cantan sollozando, lloran, jadean, trepidan, el pastor suele invitarlos a seguir haciéndolo. Para ello, repite frases como “háblale, él te está escuchando”, “dile lo que sientes, él está aquí, él te ama”, “oh, señor, tuya es la gloria, señor, tuyo el poder, señor”, entre otras. Con los ojos cerrados, los brazos en alto, las palabras de la letra de la canción confundiéndose con sollozos y jadeos de más de cien personas a la vez, si una persona no llora, cuanto menos se conmueve o se espanta. Por más objetivo que se pueda ser en la observación, es imposible ser completamente indiferente a este cántico ritual que los hermanos llaman, genéricamente, *adoración*.

Después de esta experiencia de éxtasis, catarsis o –como los miembros la llaman– quebrantamiento, cualquier persona que ha participado activamente de este momento predispone su mente y su emotividad al mensaje que se le pueda ofrecer. Como el testimonio anterior lo confirma, ese *tumbar y levantarse* de los hermanos, si bien no puede asegurarse que sea una fase *liminal* (Turner, 1988), sí es, cuanto menos, una acción terapéutica. Los miembros de la congregación, mientras *adoran*, confiesan sus errores, piden perdón por sus faltas, ruegan por sus seres queridos, se liberan a sí mismos y, en efecto, su existencia se les muestra como *renovada*, como si ya no fuera la misma, como si valiera la pena continuar.

“Tito”

Una vez, mientras adoraba, sentí como una electricidad en todo mi cuerpo, como un fuego que entraba en mí. Es difícil de explicar, pero supe que era el Espíritu Santo que me estaba tocando. Yo levantaba mis brazos, quería recibir más. Las lágrimas se me salían. Después de eso te sientes distinto, sientes que ya no eres dueño de ti mismo. Jesús pasa a ser el dueño de tu vida. Muchos podrán decir que fue solo la emoción del momento. Yo sé que fue real.

En líneas generales, puede decirse que las canciones de *adoración* son de ritmo lento, interpretadas únicamente con órgano y bombo o batería, mientras los fieles cierran los ojos, levantan los brazos y abren las manos como esperando recibir algo de arriba. Usualmente lloran mientras cantan estas canciones, jadean y confunden entre sí sus gemidos. Cada miembro permanece con los ojos cerrados, relativamente indiferente a la experiencia de los demás miembros, a excepción del estruendo de todos, que es notorio. Puede decirse, de manera ciertamente precisa, que

constituyen una suma de ritos individuales antes que una práctica de propósito colectivo. Ello podrá confirmarse con el análisis del contenido de estas canciones.

La letra de las canciones:

Para comenzar, es preciso indicar que las canciones son extensas en duración pero breves en letra. Es decir, se basan en la repetición constante de una misma estrofa, que resuena incesantemente. En cuanto al contenido, suelen referirse a un *encuentro personal* entre el sujeto y la divinidad. No son un cántico colectivo, son más bien una exclamación interna de la persona ante la contemplación de lo tremendo. Representan, por tanto, una unión mística, *espiritual*, entre el hombre y lo sagrado. Pero el hombre como individuo, no como parte del cuerpo de la iglesia. Es, en suma, un acto personal antes que eclesial. Como ejemplo, se muestran las siguientes canciones.

“Vine a alabar a Dios,
Vine a alabar a Dios,
Vine a alabar su nombre,
Vine a alabar a Dios.

Él vino a mi vida en un día muy especial.
Cambió mi corazón por un nuevo corazón.
Y esta es la razón por la que digo que
Yo vine a alabar a Dios”.

Quiero llenar tu trono de alabanza
Quiero llenar tu trono de adoración
Quiero estar postrado en tu presencia
Y adorarte, mi señor.

Como puede notarse en ambas canciones, la letra subraya un encuentro entre la persona y la divinidad. Un contacto espiritual que es, ante todo, personal. La voz que subyace en la canción es un sujeto individual, pero es un *sujeto sometido*, postrado ante lo majestuoso. Es una persona que solo se limita a engrandecer la divinidad. Weber (1978) relacionaba a las religiones salvíficas con lo que él llamaba la *teodicea del sufrimiento*. Esto podría asociarse a lo observado en las canciones de *adoración*. La letra que cantan los hermanos en forma tan efusiva legitima en sí la humillación voluntaria de la que ellos son parte. El encuentro con lo sagrado solo supone, en este sentido, la postración como vía de acceso a su personificación. Pero se trata de una postración convencida, pues lo sagrado ha transformado previamente al sujeto que se postra. La humillación personal es, en ese sentido, significada como *agradecimiento*.

Precisamente, en esa lógica, la segunda temática que esgrimen las canciones de *adoración* es la transformación ontológica del ser humano por obra divina. A través de las letras, se puede observar la exaltación del hecho de que el sujeto que canta es, en esencia, distinto del pasado. Y, justamente, se canta por ese hecho. Así, los términos *nuevo, renovar, limpiar, lavar, moldear, entregar* son sumamente frecuentes en dichas canciones. Por tanto, el cantar exalta el cambio espiritual y, a la vez, alienta el mismo. Se resalta la acción salvífica del espíritu y se reclama esta de manera implícita. Es decir, se establece una acción circular donde el fiel destaca el haber sido *hecho distinto* por Dios, pero también se le pide a Dios *ser distinto otra vez*.

<p>///Barro en tus manos yo quiero ser, Barro en tus manos yo quiero ser. Y si tú quieres, puedes hacerlo A tu manera Pues para eso yo estoy aquí///.</p>

<p>Renuévame, señor Jesús Ya no quiero ser igual. Renuévame, señor Jesús Pon en mí tu corazón. Porque todo lo que hay dentro de mí Necesita ser cambiado, señor.</p>

Porque todo lo que hay dentro de mi corazón Necesita más de ti.
--

Lávame en tu sangre, salvador Límpiame de toda mi maldad. Traigo a ti mi vida para ser, señor, Tuyo por la eternidad.
--

De estas canciones, puede desprenderse que sus letras se orientan a establecer un vínculo entre Dios y el creyente. Generalmente, como puede observarse, su temática se asocia a la renovación espiritual, consagración del alma, arrepentimiento del pecado o conversión de la persona. Representan, además, la sumisión completa del sujeto que las interpreta. A manera de ejemplo, en la primera canción de esta muestra, el hombre es significado como *barro*, es decir, masa moldeable, que adquiere forma por la acción de lo divino. Dicho de otro modo, el sujeto alcanza a *ser* por la intervención de Dios. La finalidad de la vida del hombre, en ese sentido, es la entrega a ser *moldeado* por el ser superior.

Esta justificación de la existencia individual por lo divino es notoria también en la segunda canción. El hombre *necesita* la mediación de Dios. No desea esa existencia informe, vacía, incompleta. Desea, por el contrario, la completitud que supone la *hierofanía* (Eliade, 1981) en sí mismo. En consecuencia, al igual que en el caso anterior, el hombre se reconoce como un *no-ser* que requiere de la *nueva naturaleza* que la divinidad le confiere. Ello se asocia, perfectamente, al hecho de *extender los brazos*, visto en el párrafo anterior. Si el *ser* proviene de lo alto, es comprensible que el sujeto, en el ensimismamiento propio de la canción ritual, busque alcanzarlo, trate de tocarlo. Esta necesidad puede también ser vinculada a los ojos lacrimosos, el rostro visiblemente compungido y, eventualmente, el llanto sonoro y jadeante que caracterizan a estas canciones.

Una tercera temática explorada por la *música de adoración* es la invocación al Espíritu Santo. Como ya se observó en caso de la alabanza, por medio de la música se busca acceder a la manifestación espiritual de lo sagrado. Concretamente, se muestra una canción constantemente repetida en los cultos. Acaso sea una de las más escuchadas durante el periodo que abarcó la presente etnografía. Fue desarrollada ampliamente en el tercer capítulo la relevancia de las manifestaciones del espíritu en las concepciones doctrinales de esta congregación. Este rasgo se

hace evidente en las canciones de *adoración*. En esa perspectiva, *adorar* es humillarse ante lo alto para invocarlo, para pedir su acción sobrenatural.

//Espíritu santo, espíritu santo Espíritu santo, te estoy llamando//. //Yo quisiera darte todo en este día Yo quisiera darte todo mi corazón//. //Aquí estoy, aquí estoy Aquí estoy, te estoy llamando//.
--

En el caso concreto de esta canción, la letra está conformada exclusivamente por estos seis versos, que se repiten al menos diez o doce veces, cada vez con mayor intensidad y efervescencia. Al finalizar, se suele dar un tiempo, solo con la melodía de fondo, en el cual los fieles claman, gritan, lloran y tensan más y más los brazos hacia lo alto. Algunos de los fieles, inclusive, sacuden sus cuerpos, a manera de escalofríos. El pastor, mientras tanto, solo repite la frase “*derrama, señor, derrama*” cada cierto tiempo, mientras la iglesia ingresa en un estallido general. Los sollozos se suelen convertir en gemidos y estos en alaridos. Aparentemente, la exaltación colectiva es significada por los miembros de esta congregación como la *manifestación física del espíritu de dios*.

Pastor “Marcos”

Todos los hermanos que hemos aceptado a Cristo tenemos al señor dentro. Pero no todos han sido bautizados en el espíritu. Eso no lo da ningún pastor. Eso lo da el mismo Dios. Si consultas nuestro libro de doctrina, en la lección 9, verás todas las citas que hablan sobre el bautismo en el Espíritu. Verás que se manifiesta cuando la persona está en oración o cuando la palabra de Dios lo toca. Verás que le sucede a la persona que tiene “hambre y sed”, es decir, que está buscando permanentemente las cosas de Dios y trata de vivir conforme a su palabra. Es algo sobrenatural, no lo da ni los hermanos ni el pastor ni tampoco la persona por sí misma. Lo da el espíritu de Dios cuando él lo establece.

No es etnográficamente loable contradecir a uno de los representantes más relevantes del grupo social estudiado. Pero si estas manifestaciones que van más allá del entusiasmo no son propiciadas por los pastores, al menos son acrecentadas por ellos. Al respecto, resulta importante precisar que, al terminar estas canciones de *adoración*, ya sean los presbíteros “Willy” o “Marcos”, o incluso el pastor auxiliar “Felipe”, suelen exclamar a viva voz la frase: “*¡poder de Dios desciende, poder de Dios desciende!*” y los clamores, gritos y jadeos comienzan a intensificarse. No puede aseverarse que exista una relación necesaria de causa-efecto entre las exclamaciones de los líderes y la conducta de los fieles, pero si se tiene en cuenta

que unas 150 personas comienzan a hacerlo en simultáneo, la conducta colectiva, efectivamente, se puede alterar.

Finalmente, se puede señalar que ese vínculo místico y esa mediación espiritual de la que hablan las canciones de *adoración* suponen un sentimiento de *elección* en el sujeto. Si bien el designio es arbitrariamente divino para los hermanos, se puede asociar a un determinado régimen de conducta, éticamente riguroso, en las acciones de estos. Concretamente, la mediación del espíritu suele recaer, para los miembros, en aquellos de *corazón puro*, temerosos de Dios, que le buscan constantemente y llevan una *vida de oración*. Así, lo que denominan *bautismo en el espíritu* es también una forma de señal de consagración entre ellos mismos.

<p>//Señor, quién entrará a tu santuario para adorarte// El limpio de manos, de corazón puro, Que no es vanidoso y sabe a amar.</p> <p>//Señor, yo quiero entrar a tu santuario para adorarte// Ven, limpia mis manos y mi corazón Mi vanidad quita y enséñame a amar.</p>
--

Como se evidencia en el contenido de esta canción, la *adoración* supone que los fieles clamen por la manifestación física de una fuerza sobrenatural. Tengamos en cuenta la imposibilidad de aseverar que se trate de un *espíritu* con las características referidas por los miembros de esta congregación y que, a su vez, reducir sus manifestaciones a una histeria colectiva sería no solo parcializado sino hasta ofensivo para estos. Aunque es muy difícil de sostener concluyentemente, lo que sí se puede apreciar es que la experiencia extrasensorial es una necesidad entre los miembros del Movimiento Misionero Mundial. Lo sobrenatural rodea el templo. Es, inclusive, cotidiano. Como dirían los miembros, "*Dios está en el altar*".

En síntesis, existen diferencias significativas entre la música de *alabanza* y la de *adoración*. A fin de clarificar sus contrastes, se propone como referencia el cuadro N°12. Como se puede evidenciar en él, y como ya se ha comprobado en todo el periodo de observación etnográfica, la distinción entre estos dos tipos de música ritual se da a nivel de cuatro aspectos fundamentales: la música en sí, el acompañamiento musical, las formas de interpretación y la temática de las canciones.

Cuadro N°12: Comparación entre alabanzas y adoración

Característica	Canciones de alabanza	Canciones de adoración
Melodía o ritmo	Alegre, rápida, festiva.	Lenta, suave, ceremonial
Acompañamiento instrumental	Órgano, batería, congas, güiro, bombo, panderetas	Órgano, batería
Interpretación de la canción	Aplausos, voz enérgica, vítores y zarandeos	Brazos en alto, ojos cerrados, rostro compungido, voz quejumbrosa y manos abiertas al cielo
Temática general de la letra	Exaltación de Dios, sus obras y la transformación de las personas.	Vínculo personal e íntimo entre Dios y el individuo.

Fuente: Elaboración propia

5.3 Las oraciones como vía a lo sagrado

Puede decirse, genéricamente, que el Movimiento Misionero Mundial no es solo una congregación que alaba y adora a través de cánticos. Es también una iglesia que *ora*. Y es una iglesia que *ora* en forma constante, continua, incesante y, sobre todo, muy particular. Sobre la base de lo observado durante toda la experiencia etnográfica, puede afirmarse que *todo acto ritual* realizado como parte del culto comienza necesariamente con una *oración*. Esta, por tanto, constituye la *fase preliminar* (Turner, 1988) de toda acción ceremonial ejecutada en el culto. Y en cuanto, en su sentido más elemental, se trata de una *comunicación directa con lo divino*, se puede comprender a la *oración* como una legitimación del propio proceso ritual.

Lo primero que llama la atención respecto de la *oración* entre los miembros del Movimiento Misionero Mundial es, justamente, la forma de hacerlo, es decir, la dinámica de esta acción. Para esta congregación, orar supone una serie de prácticas y disposiciones que, si bien no se asumen como reglamentadas u obligatorias, sí constituyen una práctica habitual y, por tanto, claramente identificable para cualquier observador de los cultos. Entre estos rasgos destacan la expresión del *rostro*, la postura que adopta el *cuerpo*, la posición de las *manos* y los rasgos evidentes en la *voz*. Estos se explicarán con mayor detalle a continuación.

En principio, la expresión del *rostro* es muy similar a la de los cantos de *adoración*. Mientras oran, los hermanos cierran fuertemente los párpados, de manera que la cara se contrae, como si se fuera a llorar. Se frunce el ceño, se pliegan los músculos de los pómulos y se emite un ligero jadeo al respirar. En efecto, *orar* suele implicar, aunque no siempre, una expresión de llanto, de humillación, de negación del yo. En algunas personas, este gesto es mucho más notorio: el rostro se desencaja por completo. Es importante mencionar que, aunque la oración no implique necesariamente un tema delicado que, en cierta medida, amerite el llanto, la expresión facial es siempre llorosa.

Por otro lado, en cuanto a los *brazos*, es destacable el hecho de que la posición es muy similar a la de los momentos de *adoración*. Los brazos se extienden en lo alto, con las manos puestas hacia arriba, como esperando la caída de un objeto del cielo. Además, la cabeza es inclinada como señal de recogimiento. No se juntan las manos nunca, siempre se mantienen abiertas. Además, las personas suelen orar de pie, todos en la misma posición. Aparentemente, a partir de lo observado, se puede afirmar que orar sentado *no es bien visto* dentro de la congregación. Observar los instantes de la oración es, en esa lógica, advertir la uniformidad que se evidencia en esta acción ritual. Si bien cada hermano tiene motivaciones propias para orar, la oración en sí constituye un acto de la congregación como colectividad, como unidad.

Un tercer rasgo de la *forma de orar* y, tal vez el más llamativo, es la *voz*. Por más que se trate de una oración individual, esta acción nunca es silente. Al contrario, este rito siempre se exterioriza. Esta expresión pública de la oración evidencia dos características fundamentales: es *estridente* y es *quejumbrosa*. Con la primera particularidad nos referimos a que el momento de oración es experimentado con efusividad. Por ejemplo, mientras el pastor dirige un pedido a Dios o agradece por algún motivo, distintas personas irrumpen para vociferar expresiones como “*¡gloria a Dios!*”, “*Él es santo*”, “*Cristo vive*”, “*Oh, Dios todopoderoso*”. Algunas también mencionan, en simultáneo, sus pedidos en voz muy alta. Las voces, pedidos, gritos y clamores se confunden entre sí. En ningún momento, se guarda silencio.

Finalmente, un rasgo esencial en la voz es que esta es quejumbrosa. El libro de *doctrina* (Ortiz, 1980) señala que la oración implica contrición, esta peculiaridad del acto de orar es significada usualmente como llanto, como súplica, como una forma de mendicidad espiritual. Hasta las oraciones más cotidianas como el agradecimiento

por una comida o el pedido por la vida de un hermano que cumple años supone la voz quejumbrosa como elemento central de la oración. A manera de ejemplo se cita el extracto de una oración de un grupo de hermanos al *agradecer* por su almuerzo a Dios.

Señor, padre amado, oh, Dios mío. Te pedimos, señor, por estos alimentos que has puesto en nuestra mesa, señor. Oh, Dios mío, te pedimos que no falten en la mesa de mis hermanos, señor. Que no haya niños sin un pedazo de pan, señor. Que no haya niños que necesiten abrigo, señor. Pon tu mano sobre ellos, padre amado. Provéelos, señor, el alimento que necesitan, oh, Dios mío. Gracias por este momento que compartimos, señor. Oh, gracias, señor. Gracias por permitir que estemos aquí reunidos, señor. Que podamos compartir algo en tu nombre, mi Dios. Te lo pedimos en el precioso nombre de Jesucristo, oh, padre. Amén.

Si bien el jadeo y el sollozo son difíciles de transcribir, sí es notoria la *dramatización* que supone el acto de orar para los hermanos de esta congregación. No se pretende afirmar que esta sea una *puesta en escena*, ni mucho menos un fingimiento. La oración es, ante todo, un acto sacralizado y profundamente relevante en la práctica cotidiana de los fieles. No obstante, sí se puede advertir un cierto *estilo* de orar que implica la adopción de una actitud contrita, suplicante, quejumbrosa. Y, como se ha podido observar, más allá del fin específico de la misma, se puede aseverar que este componente afectivo es un elemento significativo de dicho acto. Parafraseando a Rappaport (2001), la forma condiciona el sentido en la acción ritual. Por tanto, la *contrición*, entendida como sollozo, le confiere, dentro de la perspectiva de esta congregación, ese carácter ceremonial a las oraciones, al margen de su propósito particular.

Establecido lo que podría denominarse un *habitus* de la plegaria, en el sentido de Bourdieu (2009), resulta conveniente desarrollar las tipologías de *oración* que se han podido identificar a lo largo de los meses en *campo*. En esa lógica, es posible distinguir entre algunas variantes diferenciadas de esta acción ritual. En principio, existen oraciones que constituyen un rito colectivo, es decir, una petición conjunta de la congregación por temas particulares. Además, se pudo observar oraciones individuales. Con este término, aludimos a ciertas peticiones que, si bien aparentan ser un acto colectivo, en realidad son una *suma de acciones personales*. En otras palabras, cada quien ora por su cuenta mientras los demás lo hacen. Asimismo, existen *tiempos de oración*. Estos momentos constituyen periodos relativamente extensos en los que se deja orar libremente a la comunidad de manera espontánea y profundamente emotiva. Finalmente, existen oraciones más rutinarias, que sirven de *punte* a ritos específicos.

5.3.1 Oraciones colectivas

Con este término, que no procede directamente de los actores sociales, me refiero a los momentos en que, por indicación del pastor o hermano que esté dirigiendo las canciones, los fieles son invitados a orar. Es conveniente precisar que este ritual de oración no constituye una repetición de lo que profiere quien se encuentra en el altar. Al contrario, cada hermano ora por su cuenta. Sin embargo, diferenciamos a este tipo de oraciones en cuanto todos los hermanos son convocados a orar por un *fin previamente establecido* por quien dirige el ritual. No es una plegaria con palabras prefijadas (a la manera de un padrenuestro, por ejemplo). Incluso, suele ocurrir que las palabras de la oración del pastor no son repetidas por los fieles. No obstante, se consideran *colectivas* pues constan de un pedido por la iglesia en conjunto por un tema en común.

Como los momentos de oración colectiva, frecuentemente, se extienden a varios minutos ininterrumpidos, puede ocurrir que quien dirige la oración deje de dirigir una plegaria a Dios. En su lugar, esta persona (generalmente el pastor) decide alentar a los fieles a *clamar al señor*. Con esta expresión, se suele referir a un pedido intenso, quejumbroso, suplicante y, eventualmente lloroso, que los fieles realizan independientemente de los demás. Como ya se precisó, en cuanto a la postura corporal de los hermanos durante el rito, se puede apreciar que los brazos se colocan en posición similar a las canciones de adoración, el rostro se muestra contrito, compungido o con indicios de éxtasis. Eventualmente, el lloro es intenso, estridente e implica el temblor del cuerpo en algunos de los hermanos.

A manera de ejemplo de *oración colectiva*, se transcribe la plegaria realizada, durante unos quince minutos, a propósito de los días previos a la participación de la iglesia en la marcha “Con mis hijos no te metas”. Esa noche, una semana antes de la manifestación, la oración iniciaba con una exclamación cantada de “Aleluya”. Durante unos dos minutos, solo se repitió dicha palabra una y otra vez. Inmediatamente después, comenzó un ritual de oración que, en esta oportunidad, tenía un propósito central, que consistía en pedir a Dios por el país. Más allá del carácter anecdótico del pedido, se transcribe literalmente su contenido, con el fin de explicar que, al margen del objetivo, si bien la gente oraba con sus propias palabras, todos los fieles se orientaban a una misma temática.

Pastor “Willy”

Señor, estamos aquí ante tu presencia. Pedimos, señor, por este colectivo que quiere proteger a tus hijos. Pedimos, señor, para que ayude a liberarnos, para que le haga frente a todo este gobierno en el mes de marzo. Reprende, señor, a todos los que le quieran hacer daño a los niños y a las niñas. Ayúdanos, señor, ayúdanos. Intervenga, señor, ante las autoridades, ante los ministros. Oh, Dios, ellos quieren trastornar nuestra nación, quieren trastornar nuestras familias, quieren trastornar a nuestros hijos. Oh, Dios mío, no permitas. Tu palabra dice clama a mí y yo te responderé. Tu palabra dice que donde están dos o tres en tu nombre y se ponen de acuerdo, allí estás tú, allí está tu presencia, moviéndose en medio de nosotros. Oh, shamalaya, repuntje shamalaya antaryani, shamalaya.¹⁵

Es preciso indicar, como ya se sugirió, que los fieles no repitieron exactamente las palabras del pastor. Cada quien, de manera independiente, emitía su propia oración. Sin embargo, al margen de las diferencias particulares del pedido, la acción ritual constituía una plegaria colectiva en cuanto estaba orientada a un fin similar. No era el hombre dirigiéndose a Dios, era el *cuerpo eclesial* clamando a la divinidad. Las voces se confundían entre pedidos concretos, sollozos, fragmentos de canciones que se interpretaban espontáneamente y exclamaciones de “*Gloria a Dios, Aleluya*” que se iban alternando. Mezcladas entre sí, era un rugido colectivo de la comunidad implorando la mediación divina.

El enemigo quiere destruirnos, quiere arruinarnos, pero nosotros estamos de pie para ganar la victoria en tu nombre. Gracias, señor, por todo lo que nos das, por todo lo que recibimos de ti, por todas las bendiciones que derramas. Oh, shamalaya, oh shamalaya. En tu nombre reprendemos a toda obra sucia del diablo y la echamos (todos responden) ¡Fuera! y la echamos (todos responden) ¡Fuera! Echamos fuera a toda obra sucia del pecado, a toda obra sucia del diablo, sea echada fuera.

En este ejemplo de oración, puede comprenderse, además del carácter colectivo de la petición, explícito en el uso de la primera persona plural, la existencia de *otro* fundamental al que el *nosotros* de la congregación se enfrenta. Es la iglesia contra el *enemigo*, personificación del exterior, del *mundo*. Esta oposición *iglesia-mundo*, ya desarrollada por Hernández (1994) y Espinar (2004) es un rasgo frecuente aunque no exclusivo entre las agrupaciones pentecostales. El *communitas* construido en la acción ritual de la oración halla su razón de ser en la existencia de una *lucha espiritual* contra el enemigo. Y, desde luego, la existencia de ese combate constante y continuo

¹⁵ Transcripción literal de lo que se pudo identificar en la grabación que se hizo de dicha oración. No se puede asegurar, con mayor certeza, que dichas palabras pertenezcan a una lengua específica. La glosolalia en sí supone que “se habla en lenguas” y con la expresión “lenguas” se hace referencia a idiomas o variantes idiomáticas que, si bien no son conocidas inicialmente por el hablante, en el fondo existen. No se ha podido comprobar su existencia, pero sería etnográficamente incorrecto negar su pertenencia a una lengua específica. Por tanto, solo nos limitamos a transcribir lo escuchado.

con fuerzas oscuras fortalece la cohesión del propio grupo religioso. La pertenencia al Movimiento, así, es legitimada por la existencia de ese contexto de tensión.

Precisamente, como se verá más adelante, las oraciones más emotivas en esta congregación suelen concluir con la reprensión de algún ente maligno. En ese momento de la plegaria, los gritos son mayores, más sonoros, más eufóricos. El *echar fuera demonios* es tomado, aparentemente, como un momento solemne y necesario. Para hacerlo, existe una suerte de enunciado-fórmula que suelen repetir. El pastor grita la frase “*Y a todos esos espíritus los echamos...*” y los hermanos, con todas sus fuerzas, gritan la palabra “*¡FUERA!*” Esta dinámica se repite tres veces antes de que se dé por terminada la oración. No siempre el contenido de la petición está relacionado con la existencia de algún demonio al que se tenga que reprender, pero es frecuente que este elemento sea parte de las oraciones colectivas. Ello puede explicarse porque, en efecto, el *mundo* es asumido como un escenario donde el *enemigo* se encuentra siempre presente.

Pastor “Willy”

El mundo se refiere a la sociedad en la que vivimos, que está influenciada por una serie de cosas negativas, cosas que vienen del enemigo. Como este mundo está gobernado por el enemigo, aquí se dan una serie de actividades que no son de Dios, se dan vicios, placeres, deleites que *el mundo* ha creado para que los hombres se alejen, se aparten y caigan. Aquí, en el mundo, hay seres humanos que obedecen a Dios y otros que no. Nosotros buscamos que las personas obedezcan a Dios y que se aparten de las cosas *del mundo*.

En esa lógica, la oración, además de una apelación colectiva a la acción del poder divino en relación con un fin preestablecido por quien la dirige, es una forma de contrarrestar la mediación del *enemigo* en el *mundo*. En consecuencia, en la práctica de la oración colectiva, se evidencia la antinomia *iglesia/mundo* como una correlación de la oposición *Dios/Diablo*, que es propia de lo que Hernández (1994) denomina como grupos con tendencia al fundamentalismo. Ello, desde luego, no implica que se le pueda asignar a esta congregación el rotulo de *fundamentalista*, pues esta supone una connotación peyorativa y, sobre todo, desde el propio autor referido, no existen iglesias fundamentalistas, sino con tendencia al fundamentalismo en algunas de sus prácticas. No obstante esta digresión teórica, lo cierto es que esta oposición *iglesia/mundo* y la consecuente asociación del *mundo* como espacio de maldad es claramente asumida dentro de esta comunidad.

Un tercer rasgo significativo de la oración colectiva es que se encuentra ligada a la percepción de una ética rigurosa dentro de la colectividad analizada. Orar en forma constante supone lo que Weber (1978) denominaba *ascetismo intramundano*. En un escenario asumido como perverso, dominado por el *enemigo*, la oración constituye, además de una comunicación con lo sagrado, una vía a la abstención de la maldad del *mundo*. Privación que, a su vez, está asociada a la intervención de lo sobrenatural, personificado en el Espíritu Santo, en la comunidad. En otros términos, a través de la oración colectiva se *apela a la mediación del Espíritu* que, como ya se indicó, se *mueve* dentro de la iglesia, durante el culto.

Guárdanos, señor, de toda preocupación. Guárdanos, señor, de toda pasión desordenada. Guárdanos, señor, de toda concupiscencia, de todo lo que el diablo quiere hacer en nosotros. ¡Bórralo, señor, bórralo! Que la sangre de Cristo nos cubra, que tu sangre nos cubra. Oh, shamalaya. Gloria al señor. Es la presencia del espíritu santo, es el poder de lo alto. Es el avivamiento espiritual. Oh, aleluya. Clamen, clamen, clamen, clamen. El poder de Dios está llegando. Hay bendición, hay bendición, hay bendición, hay bendición. Levanta un clamor, levanta un clamor. La presencia de Dios viene. La presencia poderosa de Dios está entre nosotros. Está bendiciendo en este momento, te está ungiendo. No la sueltes, no la sueltes.

Como puede apreciarse en la transcripción, la oración colectiva por momentos deja de ser oración en sentido estricto (*comunicación con lo divino*) para ser una invitación a los fieles a seguir orando. El destinatario deja de ser Dios en expresiones como “*Clamen, clamen, clamen*”, “*La presencia de Dios viene, la presencia poderosa de Dios está entre nosotros*”. En ese sentido, si bien existe una estructura fundamental y doctrinal (Ortiz, 1980) con respecto a la oración, que inicia en una invocación a Dios y termina invocando el nombre de Jesús, esa estructura, eventualmente, se rompe para, a manera de paréntesis, invocar a la emotividad de los fieles. El pastor repite frases como “*Oh, Aleluya*”, “*Mi alma te alaba, señor*”, “*Oh, gloria al señor*”, mientras los fieles, cada quien independientemente, inicia una oración particular.

Esta trasposición entre la plegaria personal y la acción conjunta sugieren el hecho de que no existe una oración estrictamente colectiva y estrictamente ceremonial. Lo institucionalizado no es el mensaje de la oración en sí ni lo es siempre la estructura de la misma. Lo que se institucionaliza, en todo caso, son los momentos del culto en los que la oración toma parte y, además, el establecimiento de un objetivo previo al que la congregación apela, de forma diversa e independiente, a través de esta acción ritual. En ese sentido, la oración colectiva, analizada etnográficamente, representa una *suma de acciones diversas, con arreglo a un fin común, que son prefijadas por el líder religioso en contextos específicos y ritualmente relevantes del proceso del*

culto. Este entendimiento de la acción conjunta como suma de acciones personales nos remite, necesariamente, a comprender la naturaleza del acto individual.

5.3.2 Oraciones individuales

Con el término de *oraciones personales* se hace referencia a los procesos de comunicación con lo divino que, si bien se realizan en público, tienen un carácter profundamente privado y reflexivo en el culto de esta congregación. Estas se practican casi en silencio y relativamente al margen de lo que esté ocurriendo en la reunión. Uno de los casos más notorios de esta forma ritual que se puede identificar en un culto del Movimiento Misionero Mundial es lo que denominaremos *oración de bienvenida*. Esta se realiza cuando un hermano llega al templo y el culto ya ha comenzado. Se puede explicar por una conjunción entre dos elementos. En principio, existe una norma doctrinal que supone reverencia al ingresar al *lugar santo*, es decir, al templo. Además, se puede considerar una práctica socializada que constituye una expresión del *habitus* religioso de esta comunidad.

Entre las opiniones de los fieles no existe un claro consenso respecto del sentido de esta práctica. Con los hermanos con los que se habló, se señala el tema de la reverencia, pero no es vista como obligación sino como *libertad*. El cristiano, para ellos, ora libremente, ora porque es lo correcto y ora porque disfruta hacerlo. No obstante, todos oran al ingresar al templo y lo hacen exactamente de la misma forma. Cuando un hermano cruza el umbral del templo, al margen de que la reunión ya se esté desarrollando, usualmente busca un asiento y se pone de rodillas, de espaldas al altar, con los brazos apoyados en su silla y empieza a orar, solo musitando. Pueden transcurrir varios minutos y el hermano, si así lo desea, puede *permanecer en oración* mientras se interpretan alabanzas, adoraciones o testimonios. Inclusive, cuando se está desarrollando la prédica del pastor.

“Oscar”

Un cristiano debe orar y debe orar mucho. La biblia dice: velad y orad. Esa es la labor del cristiano. La diferencia que yo veo es que, si tú miras acá a los hermanos, la gente ora con libertad. Si la palabra te toca y sientes ganas de gritarlo, lo haces. Nadie te mira, nadie te juzga. Cuando uno tiene al Espíritu Santo adentro, el espíritu te hace moverte, te hace levantarte, te hace gozarte en la oración. Cuando entramos al templo oramos y así lo hagamos de rodillas, parados o echados, el asunto está en que tu corazón se postre, que

tu corazón y no tú se ponga de rodillas. Cuando haces eso, ves que el señor te toca. Eso lo empiezas a notar.

Además de las *oraciones de entrada*, se pueden identificar formas de plegaria en las que el pastor, o quien dirija ese momento del culto, invita a los fieles a orar. Este caso se diferencia de las oraciones colectivas, pues, en ese escenario, aunque son peticiones diversas, teóricamente, la comunidad está orando por lo mismo. En esta *invitación a la oración*, lo que suele ocurrir es que el líder religioso indica a los hermanos a que “*dirijan un clamor al señor*”. No se orienta a los fieles a pedir por ningún propósito socializado, se les deja orar espontáneamente. Basándonos en la observación de todos los cultos visitados, si bien generalmente estas peticiones se orientan a temas de salud, provisión económica, perdón de faltas específicas o salvación de personas cercanas, la distinción con las oraciones colectivas radica en que en las individuales quien decide el objetivo de su plegaria es el propio fiel de la iglesia.

No obstante, al margen del propósito, una característica fundamental de toda oración individual es el *tono de voz* con el que esta se realiza. Durante la investigación se pudo evidenciar que la oración, frecuentemente, se suele enunciar de forma sumamente quejumbrosa, a manera de súplica. Aunque la temática de la oración sea el agradecimiento por haber llegado con bien a la iglesia, por tener un nuevo día de vida, por las bendiciones del día o razones aparentemente cotidianas, el tono de voz es necesariamente suplicante. Además, la voz es siempre entrecortada y el rostro de la persona que ora, sea frente a todos en el altar o individualmente en su asiento, es contrito y expresivamente triste.

Así, a partir de la observación participante, se deduce que esta no implica un “pedido” a Dios, sino “una súplica llorosa y contrita” a su divinidad. De acuerdo con el texto doctrinal de la iglesia (Ortiz, 1980), la oración debe ser hecha “en contrición” y “de todo corazón” (p.18). Particularmente, los fieles significan estos dos rasgos como un dramatismo singular. La oración en contrición es, usualmente, una petición lacrimosa, suplicante y exteriorizada. Si bien se inicia generalmente musitando, suele terminar en manifestaciones públicas de exaltación. En ese sentido, se evidencia, pues, que la emotividad constituye un discurso que acompaña al discurso mismo de la oración. A manera de ejemplo, se transcribe la oración con la cual se inició uno de los cultos de la congregación. Se trata, en líneas generales, de una oración de bienvenida, realizada por una hermana joven, desde los pies del altar.

Señor, gracias por tu amor, por tu misericordia. Porque nuevamente estamos en este lugar de refugio, señor. Porque nos has derramado tu amor y por cada vida que tú has traído en esta noche, señor. Y aun por los que están por llegar. Apresura sus pasos, señor. Si tuvieran problemas, si tuvieran alguna circunstancia contraria, señor. Si lo que está en su corazón es estar aquí alabándote y glorificándote, señor, tráelos aquí a tu casa, señor. Te pedimos, señor, que tú tomes control de este culto, amado mío. Queremos ver la gloria tuya, señor. Queremos algo sobrenatural, padre santo. Queremos ver tu gloria en medio de nosotros. Queremos que te muevas en esta noche entre nosotros, amado mío. Santo, santo, santo, tres veces santo eres tú, señor. Recibe toda la gloria, recibe toda la gloria. Enamórame, señor, cada día más de ti. ¡Derrámame tu presencia, oh, Señor! Lléname con tu espíritu santo, que se pasee en medio de nosotros, señor. Jesucristo, el invitado especial en esta noche eres tú, mi señor. Gracias te doy, gracias, padre. Oh, maravilloso Dios, bendito sea tu nombre. Levántanos, señor. Aunque nosotros somos ligeros, señor. En este día te hemos fallado, mi señor. Nos inclinamos ante ti para pedirte misericordia, mi señor. Por nuestras fallas, señor, por nuestras debilidades, estamos aquí, amado mío. Oh, maravilloso Dios, alabado sea tu nombre. Amén.

Como se evidencia, la oración transita de un agradecimiento cotidiano a un ruego por una manifestación sobrenatural, de un pedido por las personas que aún no llegan hasta un arrepentimiento por pecados cometidos y por cometer. Si bien no necesariamente hay una unidad temática en el contenido de la petición, sí existe un hilo conductor evidenciable en la acción ritual: el incremento de la emotividad. La oración, así, supone no solo un mensaje comunicacional con lo sagrado, es en sí misma una trayectoria afectiva, un recorrido emocional. Estos rasgos son visibles en la mayoría de oraciones que interpretan tanto el pastor como los hermanos y hermanas en el altar. Y este *estilo de oración* también se reproduce en las plegarias individuales de los fieles. La emotividad y la melancolía se convierten, pues, en elementos fundamentales del ritual de oración de este grupo religioso.

Es preciso mencionar que la oración es más contrita en los fieles que en los pastores. Cuando un hermano es invitado a orar por todos a los pies del altar, inmediatamente adopta la postura y el tono de voz melancólicos. En el caso de los pastores, es también una oración *de corazón*, pero a la vez una oración *de exhortación*. La oración no solo se pide, en el caso de los líderes religiosos, también se *declama*. No obstante, más allá de que, eventualmente, la oración pueda ser menos contrita. Ello no niega que la dinámica de este ritual implique, casi siempre, la vociferación de frases en tono quejumbroso, cierto elemento de llanto y algunas formas de exaltación tanto verbales como corporales.

Por otro lado, no se puede soslayar el hecho de que esta oración como *trayectoria de sentimientos* pueda estar inducida por las frases motivaciones de los predicadores. Resulta digno de mencionar que, después del anuncio de que “*la presencia de Dios había llegado*”, las oraciones de los fieles que se pueden oír (pues todas se dan en simultáneo) suelen tener como pedido en común la manifestación física de la misma. En este grupo religioso, lo sagrado no solo se manifiesta en hierofanías (Eliade, 1981), lo sagrado *se busca* a través del ritual y, concretamente, de la oración. Ante la afirmación del líder de que la *presencia ya se mueve* entre los hermanos, las frases repetidas en las oraciones individuales eran “manifiéstate, manifiéstate”, “señor, recibo tu presencia. La recibo, la recibo”, “cúbreme, señor, cúbreme”, entre otras que se orientaban al pedido de una experiencia sobrenatural.

Finalmente, en cuanto al lenguaje corporal, algunos oran de pie, con la mano derecha o ambas en alto, con la palma de la mano extendida, como esperando recibir algo que proviene de arriba. Otros oran de rodillas, dando la espalda al altar, con los brazos apoyados sobre sus sillas de plástico. Muchos lloran, contraen el rostro, algunos repiten incesantemente la misma frase, como “gloria, gloria, gloria, gloria, gloria al Señor”. Otros vociferan frases como “¡Tú eres el señor!”, “Tú eres el único que cambia vidas” o “¡señor, manifiéstate!”. Algunas, generalmente mujeres, sacuden el cuerpo, a manera de temblor o escalofrío. Algunos sacuden la cabeza con ligera violencia. En general, la oración, más que una práctica conjunta, resulta una hibridación de experiencias individuales.

5.3.3 Tiempos de oración

Las combinaciones entre peticiones colectivas e individuales son visibles en los llamados *tiempos de oración*. Estos momentos son más frecuentes en los cultos regulares de los martes, jueves y viernes. Si bien se asemejan a las oraciones colectivas y a las individuales, existen diferencias muy significativas. En principio, con las *personales* se distinguen en que los *tiempos de oración* son preestablecidos como un momento específico de la celebración del culto. No son solo un momento en que el pastor los *invita* a orar brevemente. Es un periodo prefijado en las tres horas en las que se extiende el proceso ritual. Además, suelen darse sobre todo en los cultos nocturnos. En el caso de la *escuela dominical*, si bien los hermanos que llegan muy

temprano comienzan a orar, esta es más bien una oración individual por su naturaleza espontánea, no prefijada.

Con las oraciones colectivas, por su parte, se distinguen en que, si bien ambas son secuencias establecidas dentro del cronograma del culto, la motivación del sujeto que participa en un *tiempo de oración* es estrictamente personal. Si, como afirma la mayoría de hermanos informantes, la oración es *expresarse con libertad*, uno de los ejemplos más contundentes de ello es justamente esta forma particular de plegaria. Los hermanos que se unen a este ritual lo hacen en forma espontánea y adoptando la posición de contrición –y humillación incluso- que más se asocia a su desprendimiento emocional. Así, es común que, para orar, los fieles se ubiquen de rodillas, de espaldas al altar y con los brazos apoyados en las sillas. Algunos se dirigen a los pies del altar y oran de rodillas, con el cuerpo arrojado al suelo y las manos extendidas hacia adelante. Si bien las formas son diversas, lo que tienen en común es la expresión de *postración absoluta, humillación y negación del yo*.

Ingresar al templo durante un *tiempo de oración* es una experiencia difícil de describir. Es impactante, abigarrada, agobiante. ¿Podría imaginar el lector a cien personas arrojadas en el suelo, gritando y sollozando a la vez? Para una persona ajena al Movimiento acaso despertaría una sensación de espanto. No obstante, este fenómeno de exaltación total de los ánimos es asociado a un hecho doctrinalmente sustentado. Un fenómeno que, pese a su carácter extraordinario, es cotidiano para los fieles. Se trata del *bautismo o unción del espíritu*, la *manifestación sobrenatural de la presencia de Dios* o, sencillamente, el *hablar en lenguas*. Consiste en que, de manera repentina e involuntaria, la persona que *permanece en oración* comienza a repetir alocuciones en un idioma no conocido, que se supone alaban a Dios. Para los fieles y pastores, constituye la evidencia de que Dios se está manifestando en ese momento.

“Alberto”

Hablar en lenguas es un tema que muchas iglesias no aceptan. Pero es bíblico, ojo. Hay muchas personas que creen que hablar en lenguas es decir cualquier cosa sin sentido y que todos digan ¡Ah, es el espíritu! Lo que uno dice cuando habla en lenguas es lo que el espíritu te hace decir. Tú sientes en tu cabeza que estás diciendo ¡Señor, gloria a ti! ¡Maravilloso Dios! ¡Bendito sea tu nombre! Pero lo que sale de tu boca son unas palabras que no conoces. Pero son unas palabras que existen. Podría ser ruso, alemán, chino, árabe, hebreo. No es un idioma que tú hables, pero es algo que el espíritu te hace decir. Por eso decimos que es el bautismo en el espíritu.

Los *tiempos de oración* suelen extenderse de manera indefinida. Un promedio de las experiencias de este tipo en las que se ha participado se estimaría en 30 o 40 minutos ininterrumpidos de plegaria estruendosamente emotiva. Sin embargo, en alguna ocasión se fue testigo de un episodio de 90 minutos o más. Definitivamente, después de media hora, el dolor de rodillas es difícil de soportar. La posición del cuerpo termina siendo muy incómoda. Contrariamente, mientras el observador procura lidiar con la posición, a los lados, entre los hermanos, la oración se hace cada vez más intensa, más emotiva, más *real*.

Uno de los días, por ejemplo, el tiempo de oración era dirigido por un hermano cuyo nombre no identificaba. Como se ha precisado en registros anteriores, no se trataba de una dirección del ritual en sentido estricto. Podría decirse que era, ante todo, un “acompañamiento” de la oración. El hermano que se encontraba a los pies del altar repetía por momentos frases como “tuya sea la gloria, señor”, “toca el corazón de tus hijos, padre”, “perdónanos, señor”, “oh, señor, tuyo es el poder” y, en otros momentos, cantaba algunos versos de canciones de adoración fácilmente identificables por los hermanos. Algunas de ellas, por ejemplo, contenían los siguientes fragmentos:

“Poderoso, en majestad y reino, poderoso
poderoso, en potestad e imperio, poderoso”

“Dame un nuevo corazón, señor
Un corazón para alabarte,
un corazón para servirte
Yo quiero un nuevo corazón”.

Mientras el hermano que se encontraba a los pies del altar repetía estas frases y fragmentos de canciones con una voz intensamente quejumbrosa y suplicante, los demás hermanos, cada quien en una plegaria individual, alternaban oraciones llorosas, jadeos, quejidos, llantos estridentes y otros fragmentos de canciones. Podría esbozarse una explicación de ello afirmando que “en medio de ese ritual aparentemente colectivo, cada quien, de manera independiente del resto, vivía una experiencia sobrenatural alternativa”. En efecto, la hierofanía era entendida de forma muy personal por los fieles. Las acciones sobrenaturales también serían comprendidas como fenómenos distintos por ellos.

Realmente, el ambiente en estos momentos rituales puede resultar un tanto incómodo. Escuchar a un centenar de personas llorar, jadear y quejarse simultáneamente generaba una sensación difícil de explicar. No obstante, resulta interesante y bastante compleja la capacidad de los fieles para abstraerse de tal forma que, al margen de los llantos de los otros, sentían (o aparentaban sentir) experiencias extrasensoriales particulares, que, a ojos externos, resultaban ser vistas como una expresión reiterativa de la misma escena. En otras palabras, si bien son asumidas como *experiencias únicas con lo sagrado*, vistas externamente, lo que los hermanos denominan manifestaciones espirituales se asemejaba significativamente entre sí.

Durante dicho *tiempo de oración*, el hermano que se ubicaba a los pies del altar solía exclamar, cada cierto lapso, “¡a todos los demonios los echamos fuera ¡en el nombre de Jesús!” y continuaba con la plegaria. Conforme pasaban los minutos, los llantos se volvían cada vez más intensos. Algunos hermanos golpeaban incesantemente el asiento sobre el cual apoyaban sus brazos mientras estaban de rodillas. Algunas hermanas, sencillamente, no dejaban de llorar. No decían nada, solo no dejaban de llorar. Particularmente, resultaba difícil comprender las motivaciones individuales de las plegarias. Solo era audible el lloro intenso de distintos hermanos, los jadeos y gemidos, y algunos fragmentos de canciones. Sin embargo, sí se puede tener la certeza de que respondían a razones independientes y básicamente individuales. Aunque se hacía básicamente lo mismo, los comportamientos muy similares eran asumidos como espiritualmente únicos.

Respecto también de los *tiempos de oración*, es importante señalar algunas características significativas. Si bien no se ha esclarecido si la oración de rodillas constituye una norma o parte de lo que los hermanos denominan *doctrina*, pero sí se puede asumir, por la propia práctica cotidiana, que se trata de una forma habitual de participar de este ritual. Como se ha precisado, orar supone *contrición*, pero esta no implica necesariamente rodillas. Inclusive, en la práctica, no es la única forma admitida de hacerlo, pues algunos hermanos oran sentados ya sea por su avanzada edad o porque, sencillamente, desean hacerlo así. Y, particularmente, no son recriminados, cuestionados ni observados por ello. Cada hermano experimenta el *tiempo de oración* de una forma individual y exclusiva. Por tanto, no se preocupa de la forma de orar de los demás. Solo vive su momento de oración personal.

En segundo lugar, aparentemente por la motivación individual de la petición, los hermanos varían la posición de sus cuerpos para participar del ritual del *tiempo de oración*, sin dejar de estar de rodillas. Algunos hermanos no se apoyan en la silla, como lo hace la mayoría, sino que recuestan el tórax hacia abajo, con la cara en el suelo, en señal de reverencia mayor. Otros abandonan sus asientos y se dirigen a los pies del altar. Allí se acuestan completamente en el suelo y oran, sin levantarse durante media hora, una hora o lo que dure el ritual. La humillación personal, motivada por cuestiones también personales, aunque es una sensación interna, es evidenciada por posturas corporales externamente elocuentes.

Por último, resulta conveniente señalar que permanecer orando durante el *tiempo de oración* no es estrictamente obligatorio. Algunos solo se sientan y leen sus biblias mientras los demás dirigen sus plegarias. Otros solo se sientan y guardan silencio en señal de solemnidad, tolerancia o sigilo ritual. Otros hermanos, inclusive, se paran, compran algo en los quioscos que están a la entrada y regresan al salón. Básicamente por respeto al momento, nadie conversa durante el *tiempo de oración*. Quienes no participan de él, si no se retiran, optan por un educado silencio.

Asimismo, una observación minuciosa evidencia que, muchos de los que están de rodillas, en realidad, no están orando. Algunos hermanos, tal vez por el cansancio de sus actividades cotidianas, duermen de rodillas en sus sillas. Otros hermanos no oran, sino que cantan en voz baja *canciones de adoración*. Algunos hermanos, mientras oran, golpean incesantemente sus cabezas contra las sillas. Algunos hermanos solo lloran estruendosamente, sin decir nada, durante muchos minutos. Podría afirmarse que durante el *tiempo de oración*, más que dedicarse a la oración en sí, se emplea el momento para, de formas diversas y muchas veces incomprensibles, *acceder subjetivamente a lo sagrado*.

5.3.4 Oraciones-puente

Un último tipo de oración que puede destacarse, aunque muchas veces sea equivalente a las anteriores es la *oración-puente*. Con esta forma de acción ritual se alude a aquellas oraciones breves, ceremoniales, rutinarias, que *dan paso* a un nuevo acto, también ritual. La primera de ellas es la oración propiamente dicha, que suele situarse como paso previo a la lectura de las Escrituras o a la “predica” del pastor, y también como cierre de estas. Como se indicó anteriormente, cuando un hermano es

invitado al altar para cantar una canción, leer algún fragmento de las Escrituras, contar su testimonio público o interpretar un número musical especial, siempre comienza su participación con *una oración*. Así, puede inferirse que la oración constituye la “entrada” a los tiempos de lectura o disertación sobre las Escrituras. Es, a su vez, un “puente” que demarca la separación de los distintos momentos del “culto” (ver cuadro N°13).

Este carácter *preliminal*, en el sentido de Turner (1988), es hegemónico en los ritos de oración. Esta es siempre la puerta de entrada que sugiere el inicio de algo *sagrado*. Es la vía que comunica las experiencias sagradas con las profanas. Es el *tránsito simbólico* reconocible entre ambas. En ese sentido, para resumir, orar es *responder colectivamente a lo divino*, es decir, dirigir una acción conjunta y prefijada hacia ello. Orar también es *luchar contra el mundo*, en otras palabras, contra las obras malignas del llamado *enemigo*. Orar, por tanto, en la lógica de este grupo, es *apelar a lo sobrenatural*. Es, hasta cierto punto, hacer físico lo extrasensorial. En ese sentido, orar es también *vivir lo sobrenatural*, por tanto, una experiencia con lo tremendo (Marzal, 2004). Finalmente, orar es *entrar a lo sagrado*. Es por tanto, un umbral, un limen o, en términos de Van Gennep (2008), un *rite de passage*.

Cuadro N°13: Las oraciones en el Movimiento Misionero Mundial

Tipo de oración	Actitud del sujeto que ora	Signos exteriores de emotividad	Sentido y propósito de la oración
Oraciones colectivas	Contrita y ceremonial	Brazos en alto, manos abiertas al cielo, ojos cerrados, rostro compungido y eventual llanto.	Respuesta colectiva a un fin predeterminado por el pastor que dirige la oración.
Oraciones individuales	Contrita y emotivamente intensa	-Brazos en alto, rostro compungido (similar a las oraciones colectivas) -De rodillas, entre sollozos, eventual trepidación en el cuerpo.	-Contacto íntimo con lo sagrado, postración espiritual, liberación personal.

Tiempos de oración	Quejumbrosa, llorosa, jadeante y suplicante	-De rodillas, entre llanto profuso, gemidos intensos y eventuales trepidaciones. -Postración completa en el suelo, a los pies del altar. -En algunas ocasiones, experiencias de glosolalia	-Momento prefijado en el culto para la expresión libre del sujeto en la oración. -Motivaciones completamente individuales. -Contacto íntimo y personal, aunque en público, con la divinidad.
Oraciones-puente	Contrita y ceremonial	-Brazos en alto, manos abiertas al cielo, rostro compungido, ojos llorosos, y voz suplicante	Fase preliminar obligatoria en todo acto ritual en el culto

Fuente: Elaboración propia

5.4 Las *marchas*, una ritualidad socioeconómica

“Oscar”

La iglesia no le quita el dinero a los hermanos. Los hermanos contribuyen a que la iglesia crezca, que llegue a más lugares. Así más gente como nosotros puede conocer el mensaje de Dios y cambiar su vida como lo hicimos nosotros. Si todo lo que tenemos y todo lo que somos es por el señor, ¿cómo no apoyar para que otros tengan lo que tenemos y sean lo que somos? Sería egoísta y eso no es de cristianos.

Si bien este testimonio no corresponde a uno de los pastores ni diáconos de la iglesia, creemos que en dicha cita se resume la lógica del compromiso económico de los miembros del Movimiento Misionero Mundial para con sus templos. Como se ha visto anteriormente, la transformación del sujeto que asiste a esta congregación supone no solo un cambio de conductas específicamente vistas como negativas (consumo de alcohol, drogadicción, infidelidad o vida nocturna). También está asociada, aunque en menor medida a cierta estabilidad en la salud y cierta holgura económica.

En términos endógenos, pese a que la prosperidad económica no es un indicador determinante de salvación como en el caso de otros grupos evangélicos (Marzal, 2002; Espinar, 2004; Hernández, 2006), es una verdad para los hermanos que *Dios no solo salva, también bendice*.

En ese sentido, y considerando la compleja y sofisticada organización que caracteriza a esta iglesia, el compromiso económico de los fieles adquiere una relevancia significativa. Antes de explicar lo que denominaremos *ritualidad socioeconómica*, cabe recordar que el Movimiento no es solo una iglesia. Es, en cierta medida, una *corporación religiosa* que administra miles de templos en el mundo, con autoridades internacionales, líderes naciones y supervisores de la oficialidad mundial en cada país. Es una congregación gigantesca con aproximadamente 2000 templos solo en el Perú, muchos de ellos en locales propios. Es una iglesia que administra una red de comunicaciones con estaciones de televisión y de radio en todo el Perú. Es, en suma, además de una institución de culto, una organización, al menos nominalmente sin fines de lucro que requiere, probablemente, millones de dólares para su financiamiento.

Lo etnográficamente más importante es las actividades de contribución económica, en el Movimiento Misionero Mundial, se encuentran altamente ritualizadas. No son solo aportes voluntarios. Existen pequeñas *ceremonias* con pasos específicos, música particular, palabras prefijadas y disposiciones corporales elocuentes cuya finalidad explícita es, básicamente, recaudar fondos para la iglesia. No obstante, si asumimos lo planteado por Rappaport (2001) de que, en los *rituales* los significados son condicionados por la *forma* del ritual, podemos inferir que, si bien existe un trasfondo económico, en cada experiencia de este tipo, se desprenden sentidos particulares que pueden o no ser asumidos por los propios fieles. Entre estas ceremonias destacan el *recojo de ofrendas y diezmos*, que es una parte establecida en el programa de todo tipo de culto de la congregación; la *marcha pro terreno* y la *marcha del dólar*, que serán desarrollados con mayor profundidad.

5.4.1 Los rituales de ofrendas y diezmos

Constituyen, como ya se anticipó, uno de los momentos específicos del programa de todo culto (alabanzas, adoración, prédica, invitación y ofrendas). Comienzan con la invitación a una persona encargada para dirigir el ritual. Esta persona, que hasta

febrero de 2017 era el pastor “Felipe” y desde marzo pasó a ser la esposa del nuevo presbítero “Marcos”, preside este momento de la ceremonia *desde el altar*. Resulta particularmente interesante este aspecto, pues comúnmente los *hermanos*, cuando son invitados a hacerse cargo de algún momento del culto, lo hacen desde el púlpito ubicado *a los pies del altar*. La separación entre los distintos *niveles de sacralidad* del espacio religioso, en el sentido de Eliade (1981), es demarcada por las posibilidades de acceso al altar.

En el caso de la conducción del *recojo de ofrendas*, esta división se rompe. En cuanto “Felipe”, su presencia *en el altar* es comprensible, pues, ante todo, es un pastor de la congregación y, por tanto, tiene acceso al *lugar más alto*. Ello se modificó con la llegada del pastor “Marcos” como nuevo presbítero de la zona. El lugar del pastor “Felipe” fue designado a la esposa del pastor “Marcos”, que no es pastora como tal. De ello puede deducirse que, hasta cierto punto, la división en el espacio que, como diría Bourdieu (1997, 2009) reproduce las divisiones sociales al interior del espacio eclesial, solo puede franquearse por la decisión del pastor o *siervo de Dios*. En ese sentido, en términos sencillos, el *altar* es el lugar más alto, al que solo accede el pastor y, en casos excepcionales, las personas que este designa para ello.

Volviendo al tema del *recojo de ofrendas*, el procedimiento para su ejecución es, esencialmente, el siguiente. A manera de paso previo al ritual, el pastor invitado para tal fin inicia un discurso breve que llamaremos de *justificación y motivación*. En estas palabras que, si bien no constituyen una fórmula prefijada, sí implican una estructura lógica clara, se invita a los fieles a participar de *“la hora más alegre del culto”*. Se explica en cada culto que la iglesia tiene necesidades, que tiene gastos que asumir, que llevar la palabra de Dios a mucha gente requiere de inversión y que el dinero con el que colaboran no es para los pastores, sino para la *obra de Dios*. Se invita, además, a *dar con corazón alegre* y con buen ánimo, pues se está contribuyendo con el plan de Dios de llevar su mensaje. La *ofrenda*, en esa lógica, constituye el aporte diario espontáneo y voluntario, tanto de los miembros como de los asistentes a la congregación. A manera de ejemplo, se introduce la transcripción de esta *justificación y motivación* previa al ritual.

Hermanos, llegó la hora más alegre del culto (se escuchan algunos vítores y muestras de entusiasmo). *A ver, repítele al hermano que está a tu lado. Dile “llegó la hora más alegre del culto”* (las personas voltean a los lados y se dicen eso entre sí). *Es el momento de ofrendar y de dar los diezmos. ¿Quiénes dicen Amén?* (los fieles responden a una sola voz “Amén”). *Hermanos, ustedes saben que la iglesia tiene gastos que asumir. Hay que pagar el local,*

la luz, el agua. Hay que hacer campañas, aire libre y muchas cosas más para llevar la palabra de Dios a todo Pueblo Libre, Breña, Jesús María y los distritos del presbiterio. Y todo eso cuesta, hermano. Nada es para los bolsillos de los pastores. Es más, nosotros los pastores también ofrendamos como ustedes. Porque el dinero no alcanza, hermano. Por eso, con la alegría que Dios ha puesto en tu corazón en esta mañana, dale al señor de lo mucho que él te ha bendecido. No lo que te sobre, hermano, sino lo que el señor mueva a dar en tu corazón. Vamos a unirnos en oración”.

Como puede notarse del fragmento citado, existen algunos elementos notorios en esta invitación. En principio, la respuesta de los asistentes suele ser particularmente entusiasta. Las personas evidencian una inusitada alegría al contribuir económicamente con la iglesia. Este hecho puede explicarse en cuanto el *recojo de ofrendas* se programa poco después de la *invitación al altar*, ritual que, como veremos más adelante, es el momento más emotivo y sagrado del culto. En segundo lugar, aun cuando los fieles asumen como un *compromiso* no solo institucional sino moral y afectivo el hecho de la contribución económica, siempre se reiteran las razones que la ameritan y, sobre todo, justifican el uso de la misma. En esa perspectiva, se asume que la *ofrenda* presenta las siguientes características dentro de la congregación: es *voluntaria* aunque condicionada por la emotividad, es *entusiasta* como resultado de lo anterior, es *institucionalizada* pues forma parte de la programación de todos los cultos y, finalmente, es *orgánicamente justificada*, pues las autoridades enfatizan constantemente en su administración.

En cuanto al proceso de su ejecución, como todo ritual dentro del Movimiento Misionero Mundial, inicia con una *oración colectiva* relativamente breve, en la cual, bajo la dirección del pastor a cargo, los fieles piden por las ofrendas que, de corazón, los hermanos comenzarán a dar. Se pide que Dios las multiplique y permita que cubran las necesidades de la congregación. Se pide por la economía de los fieles, para que Dios *derrame bendiciones* sobre ellos y permita que no les falte lo necesario para vivir. Se pide, además, por las vidas de los hermanos, por sus trabajos, por sus familias y por la iglesia, para que siga creciendo. Esta oración, si bien es dirigida con relativa sobriedad por parte del pastor, sí evidencia las muestras de exaltación descritas en el párrafo anterior solo en el caso de los hermanos. Es decir, la oración suplicante es mucho más frecuente en los miembros de la iglesia que en los pastores. Podría decirse que estos tienen *una forma distinta de orar*.

Después del momento de la *oración*, ya se han aprestado cuatro hermanos, dos del lado de los varones y dos del lado de las damas, con unos sacos de tela color granate, sujetos por una vara corta de madera lisa y barnizada, que se usan para que los

hermanos depositan allí sus monedas sus contribuciones. La existencia de este mango de madera supone el hecho de que las personas, al depositar su limosna, no tengan que tocar ni el borde ni el interior del saco. Solo tendrían que pasarse el saco, sujetando del mango y evitar contacto con el dinero de dicho saco. Entre las formas de contribución económica que se realizan en dicho momento del culto, se distinguen dos tipos: dinero en efectivo y sobres blancos cerrados y firmados.

Explicuemos la diferencia entre estas dos formas de aporte. Tanto las monedas como los billetes que los hermanos depositan voluntariamente son las *ofrendas*. Estas corresponden a la limosna que los asistentes, pertenezcan o no formalmente a la iglesia, pueden ofrecer como contribución. Comúnmente, son más las monedas que los billetes. No obstante, una observación minuciosa evidenciaría que al menos 20 de los miembros, contribuye con papel moneda todos los días. Los sobres cerrados y firmados por los miembros, por su parte, corresponden a los *diezmos*. Con este nombre se conoce al aporte específico y obligatorio que todo miembro bautizado de la iglesia debe asumir mensualmente. Se trata de la *décima parte* de todos los ingresos mensuales de dicha persona. Es exclusiva de los miembros de la iglesia y es una *norma de obediencia* establecida en la doctrina (Ortiz, 1980) de la congregación.

Pastor “Marcos”

El diezmo no es una ofrenda que das cuando tienes. El diezmo es una deuda con Dios. Desde tiempos de la biblia, siempre se ha dado el diezmo porque Dios así lo estableció. Si abres tu biblia encontrarás muchos pasajes que hablan de la obligación de diezmar. Pero con obligatorio no queremos decir que se nos exija diezmar. Todos los hermanos saben que es un compromiso. Pero es un compromiso con recompensa. Si un hermano diezma, el señor lo bendice. Y lo bendice grandemente. No hay nadie que diga que por diezmar se quedó sin comer. Al contrario, diezmar trae las bendiciones de Dios.

El ritual de *recojo de ofrendas y diezmos* se extiende, aproximadamente, por diez minutos. En ese tiempo, los cuatro hermanos encargados (generalmente dos hermanos y dos hermanas) avanzan desde la primera hasta la última fila, uno desde el lado derecho y el otro desde el izquierdo, de forma intercalada. De esta manera, en la columna de los varones, mientras un hermano se encuentra en la primera fila haciendo circular el saco granate desde el lado izquierdo, el otro se encuentra en la segunda fila desde el lado derecho. Así uno de los sacos llega a las manos de cada asistente al menos una vez. Debido al estrecho espacio que separa a cada fila de sillas de plástico, los hermanos no requieren pasar entre las personas con el saco granate. Solo avanzan desde uno de los lados, mientras los propios asistentes toman el mango de madera del saco, vierten la *ofrenda* o el *sobre* con la otra mano y lo

pasan a quien está a su costado. De esta forma, la existencia del mango de madera permite que nadie toque el interior del saco mientras *deja su ofrenda*. En líneas generales, puede afirmarse que la organización para la recolección de contribuciones económicas es claramente ordenada y planificada.

Este proceso que toma unos diez minutos es sumamente festivo. Mientras los hermanos encargados de las ofrendas transitan por las columnas de asientos, los asistentes cantan con gran entusiasmo una canción de *alabanza*. La música es interpretada aun con mayor alegría que en los momentos iniciales del culto, destinados a estas canciones. La percusión es más fuerte, las palmas son más sonoras, los vítores son más intensos. En esta parte de la reunión, el culto es una algarabía. Ello, como ya se indicó, se comprende por la disposición emocional que supone el previo *paso al altar* que se produce minutos antes de los llamados *rituales socioeconómicos*.

En ese sentido, mientras repiten unas cinco o seis veces un par de canciones breves, con el tono festivo y alegre ya citado, entre aplausos, balanceos del cuerpo y pequeños saltos, los hermanos ofrendan *alegremente*. Sería mezquino afirmar que tal manifestación de alegría constituye la respuesta a una exigencia de los líderes religiosos. Sería inocente, por su parte, afirmar que se trata de una manifestación espontánea de los fieles que, por una auténtica sensación individual experimentan de ese modo el desprendimiento económico. Acaso la interpretación más cercana sería lo que Bourdieu (2009) denomina *habitus religioso*. Es decir, los hermanos del Movimiento ofrendan debido a que ello es una práctica constante, no necesariamente racionalizada del todo, pero sí aceptada por toda la congregación como válida, y que involucra tanto la disposición corporal como afectiva. Es, más allá de complejas racionalizaciones, una conducta socialmente percibida como *buena práctica*.

“Alberto”

Un cristiano debe ofrendar, debe diezmar con gozo. Hay gente del mundo que dice que en las iglesias les quitan su dinero a las personas, que se aprovechan. Eso no es cierto. Tal vez en otros sitios. Acá los hermanos colaboramos con alegría, con libertad. Y el dinero no es para que nadie se lo quede. Lo que colaboramos es para la obra del señor. Es simple: Dios te bendice y tú le das a la iglesia de lo que él te da. Así Dios te sigue bendiciendo. Cuando tú das, verás que el señor te bendice y nunca te falta. El señor nunca desampara al dador alegre.

Del testimonio de “Alberto” se puede deducir que los miembros de esta congregación encuentran como factores que motivan el desprendimiento económico que los caracteriza a dos aspectos fundamentales. Primero, se aprecia una asociación entre

la ética rigurosa del grupo religioso y su predisposición constante al desprendimiento económico. En términos sencillos, se ofrenda diariamente *porque es bueno, es correcto* y es de cristianos. En segundo lugar, se evidencia una relación entre el desprendimiento económico y la prosperidad en el futuro inmediato. Es decir, se ofrenda diariamente porque si se hace *Dios te bendice*. En resumen, la contribución económica está estrechamente ligada, dentro de la ética del Movimiento, a una satisfacción moral y, asimismo, a una retribución económica. Esto será más notorio en los otros rituales monetarios que constituyen una práctica común dentro de la congregación.

5.4.2 La marcha pro-terreno

Con este término, que procede del propio grupo religioso, se hace referencia a un ritual socioeconómico presente, específicamente, en el templo de Pueblo Libre. No obstante, considerando la veloz masificación de esta congregación a nivel nacional, es posible afirmar que se trata de una práctica institucionalizada dentro de la iglesia en general. Ello se reafirma en el hecho de que, cada vez que este ritual se va a realizar, el presbítero suele explicar que *“la iglesia nos ha dicho que ya nos toca hacer una marcha pro-terreno”*. Es decir, se asume a la realización de esta ceremonia como un deber de la iglesia local respecto de la organización nacional. En términos simples, la marcha se hace porque *debe hacerse*.

Para comprender la finalidad de la realización de este ritual, debe recordarse, como se indicó en el tercer capítulo, que las iglesias son consideradas, dentro de la organización del Movimiento, como *unidades económicamente autónomas*. Es decir, cada templo genera sus recursos propios sobre la base de la recolección de las contribuciones de sus fieles. El mantenimiento de los templos, la creación de nuevos anexos y la manutención de los pastores están, así, a cargo de la iglesia local o del presbiterio, pero no de la congregación central. Cuando se quiere adquirir un local, ya sea por alquiler o compra de terreno, si bien existen aportes significativos de la organización, principalmente se cuenta con el compromiso económico de los hermanos. El crecimiento de la iglesia recae, hasta cierto punto, en la voluntad de sus miembros, disposición que, según la congregación, *proviene de Dios*.

Concretamente, para el caso del templo de Pueblo Libre, desde la primera visita aún exploratoria realizada en el mes de enero de 2016 hasta la última participación en abril de 2017, fue difundida la propuesta de adquirir un local para una gran sede del Movimiento en Pueblo Libre. Este se ubicaría en un terreno ubicado en el cruce de las avenidas Brasil y General Vivanco, en dicho distrito. Hasta la fecha de conclusión del trabajo de campo, el terreno continuaba en venta y la propuesta de la iglesia para reunir el dinero necesario seguía vigente. Con dicho objetivo, precisamente, se realiza dicha *marcha pro-terreno*, ritual de tipo socioeconómico que procura la contribución de los hermanos en billetes de 10 soles a más para la adquisición del nuevo local.

Esta *marcha* se realiza una vez al mes, el segundo o tercer domingo. Necesariamente se desarrolla el día de la escuela dominical, pues es la fecha en la que, generalmente, está la congregación completa, tanto de la sede como de los anexos. Se comunica la realización durante toda la semana previa, en los anuncios a cargo del pastor al finalizar cada culto. Para el domingo de la *marcha*, los hermanos dispuestos a participar ya cuentan con el dinero separado. La convocatoria es generalizada, pero nunca es completamente efectiva. En las ocasiones de las que se ha sido testigo, las *marchas pro-terreno* más exitosas implicaron la participación de un estimado del 50% de la congregación. Y generalmente se trata de las mismas personas: los miembros de la iglesia que también diezman, ofrendan, asisten los siete días de la semana y asumen tareas dentro de la organización.

El proceso de la *marcha*, descrito en detalle, es el siguiente. Luego de aportar las ofrendas y diezmos, se pide a los hermanos que no salgan del templo todavía hasta que se haya celebrado la oración de despedida. Se indica que, tal como se había anunciado toda la semana, *hoy toca la Marcha pro-terreno* y, como se había acordado, muchos hermanos se habían comprometido a contribuir con una cantidad fija. Se recalca siempre que, gracias a esta marcha, se podrá reunir el dinero para adquirir el terreno del óvalo de la avenida Brasil. Que ello sería de gran bendición para la obra de Dios y que, gracias al apoyo de todos, Dios iba a proveer para que su obra siga creciendo.

Luego de precisar realizar la *motivación y justificación* que, aparentemente, precede a todo ritual de móvil económico en esta congregación, se procede a realizar una oración colectiva. En ella, al igual que el caso de las ofrendas, se pide por la familia de los hermanos, por la vida de quienes van a marchar, por el trabajo de estos, por

la multiplicación de las contribuciones que se recauden. Además de ello, se pide por que el señor permita la recolección del dinero necesario para el nuevo templo, para que la iglesia sea más grande y su obra crezca. En este momento de la oración, el tono suplicante, quejumbroso y lloroso se hace más intenso. Las voces se entrecortan, empiezan los sollozos y el clamor se acrecienta. Luego de una oración breve pero intensa, comienza en sí el acto de *marchar*.

El proceso de la *marcha* es el siguiente. Mientras las personas oran por la provisión, se coloca un ánfora a los pies del altar con el logotipo de Bethel Televisión. Al terminar la oración, empieza a sonar una canción de alabanza que, en todas las ocasiones en las que se ha participado de estos rituales, siempre se interpreta. Se trata de la canción “Oye, Moisés, dile a mi pueblo que marche”. Esta canción, que consiste en un único estribillo de cuatro versos, es repetida ininterrumpidamente mientras las personas van marchando desde sus asientos hacia *los pies del altar*. Primero, las mujeres comienzan a desfilar hacia el ánfora. En esta dejaban un billete de 10, 20 o 50 soles, mientras cantan la *alabanza* o acompañaban la canción con aplausos. Luego siguen los varones, que repiten el procedimiento, con similar alegría. Entre hombres y mujeres, alrededor de 50 personas se acercan a participar de la *Marcha* con billetes de 10 soles como mínimo. La letra de la canción de la marcha es la siguiente.

<p>//Oye Moisés, dile a mi pueblo ///que marche///, Que marche y que no se detenga//. Que como estuve con Moisés así estaré contigo. Adelante pueblo mío, no se detenga</p>
--

El ánfora está compuesta de un balde con una bolsa negra adentro y un holograma pegado en el exterior con el logotipo de Bethel Televisión. Se trata de la misma ánfora que se emplea en el ritual económico propio del Movimiento Misionero Mundial, que es la *Marcha del dólar*, que se desarrollará en el siguiente parágrafo. No obstante, según afirma el pastor “Willy”, “esta ofrenda de diez soles está destinada a reunir el dinero para el terreno del nuevo templo en la avenida Brasil que la iglesia desea adquirir para que crezca la obra de Dios”. Como se indicó, aproximadamente unas 50 personas, entre hombres y mujeres, marchan hacia el ánfora para dejar su contribución. El resto del templo, incluido quien suscribe, acompaña el ritual con palmas y cánticos.

Asumiendo que, en efecto, todas las ofrendas sean del monto mínimo solicitado, lo recaudado mensualmente sería unos 500 soles. Sin embargo, en ocasiones específicas, aparentemente cuando no se completa lo previsto, la *marcha pro-terreno* se realiza tanto en el culto de la mañana como en el de la noche. Lo cierto es que, más allá del monto recaudado y de que, probablemente, sean necesarias muchas *marchas* para adquirir el terreno de 300 m² que se pretende, la *marcha pro-terreno* es una evidencia significativa del riguroso e inusual compromiso económico al que se sujetan voluntariamente los miembros de la congregación. Un rasgo muy particular de esta iglesia que tiene como máxima expresión tanto desde el punto de vista organizativo, económico, emocional e identitario a la *marcha del dólar*.

5.4.3 La marcha del dólar

Si bien se han advertido distintas rasgos organizativos, doctrinales y rituales que distinguen al Movimiento Misionero Mundial respecto del complejo mundo pentecostal peruano estudiado por Marzal (2000, 2002), Hernández (1994, 2006), Espinar (2004) y Palencia (2004), uno de los aspectos únicos de esta iglesia es la realización de la *marcha del dólar*. Es una ceremonia mensual que, si bien supone una estrategia comercial de fidelización, desde una mirada rígidamente organizacional, también representa un acto ritual muy rico en símbolos, disposiciones y propósitos. Consiste en un acto altamente masivo que, si bien se ha observado en el templo central de Pueblo Libre, espacio cultural de esta etnografía, es desarrollado en todas las iglesias del Movimiento, sobre todo en las de la ciudad de Lima.

Lo primero que habría que señalar sobre este ritual significativo en la iglesia es que la *marcha del dólar* se realiza todos los primeros domingos de cada mes. No es necesario un análisis demasiado exhaustivo para comprender que se desarrolla en la escuela dominical, pues es el culto semanal en el que más asistentes convergen. Tampoco resulta difícil explicar que se realiza el primer domingo del mes, pues se asume que es la fecha en que la predisposición a la contribución económica, muy característica en esta iglesia, está acompañada por cierta holgura material, propia de los días inmediatamente posteriores a un *fin de mes*. El propósito de este ritual, más allá de los aspectos ceremoniales, es bastante sencillo y terrenal: recaudar fondos para el mantenimiento de Bethel Televisión.

En líneas generales, pues este ritual será analizado en profundidad, la *marcha del dólar* es un momento particular del culto en el que, al igual que en todos los ritos socioeconómicos, confluyen la festividad y la contribución. Las personas adquieren previamente unos billetes de 1 dólar con el logotipo de Bethel Televisión (ver anexos) y, al compás de música festiva de *alabanza*, marchan bailando desde sus asientos, ordenadamente, hacia el ánfora ubicada a los pies del altar. El ánfora también está identificada, al igual que el billete con el logotipo de la cadena de comunicaciones Bethel. En ella se depositan los billetes adquiridos al precio del tipo de cambio vigente del dólar. Es decir, se compran dólares para luego depositarlos simbólicamente en el ánfora que también será enviada, junto con lo recaudado, a la sede central de la congregación.

Considerando que se trata de una acción ritual que es, a la vez, una estrategia comercial y una afirmación identitaria, se tratará de abordar su complejidad desde esas tres perspectivas. En principio, se analizará la planificación, logística y organización que supone su realización. Ello permitirá comprenderla como parte de un proceso mucho mayor de captación de recursos, por parte de la congregación nacional, para el mantenimiento de la red masiva de comunicaciones que esta administra. En segundo lugar, en tanto acción ritual, según lo entendido por Turner (1988) y Rappaport (2001), se analizará el proceso de la *ejecución* de esta práctica en los cultos del templo de Pueblo Libre. Se observará, así, el desarrollo de la *marcha*, la música ritual, las disposiciones verbales, faciales y corporales de los miembros y el ambiente festivo con el que esta se realiza. Finalmente, se abordará, a este ritual como una expresión identitaria que reafirma la pertenencia de los fieles a una comunidad no solo grande, sino también sólida y poderosa.

La planificación de la “marcha”:

La *marcha del dólar* no es, en ningún caso, una actividad espontánea ni únicamente festiva. Se trata de un ritual cuidadosamente planificado no solo dentro del templo de Pueblo Libre, sino a nivel de la iglesia nacional. En primer lugar, pese a que la realización de la *marcha* está institucionalizada en los primeros domingos de cada mes, es un acontecimiento que se anuncia desde el domingo anterior a su realización. Al finalizar el culto del último domingo del mes, el pastor a cargo de la

reunión alerta a los hermanos de que, como saben, el siguiente fin de semana se realizará la *marcha* y, por tanto, *ya deben ir comprando sus dólares*. Como se indicó en párrafos anteriores, estos *dólares* son adquiridos al precio vigente de dicha moneda en el mercado nacional. En términos sencillos, cada dólar simbólico cuesta, en efecto, un dólar real.

Para la adquisición de estos billetes, desde el día martes posterior al anuncio, una hermana encargada de esa función se sienta en todos los cultos en la entrada del templo en un puesto establecido para tal fin. En una silla, junto a una mesa con muchos billetes de un dólar, una caja con monedas para dar cambio y un cuaderno para registrar lo vendido, esta hermana recibe a todos los fieles que deseen ir adquiriendo sus dólares con anticipación. Tanto el martes, miércoles, jueves, viernes, sábado y el propio domingo de la *marcha*, estos billetes son vendidos. Para el día domingo, en las cinco marchas en las que se pudo participar, quedaban solo unos pocos billetes al ingresar al templo. Los últimos que quedaban solían venderse segundos antes de comenzar, concretamente, el ritual.

En los casos en que se pudo participar, nunca se vio a alguien permanecer en su asiento durante esta actividad. Toda la iglesia, literalmente, se integraba a la *marcha*, lo que implica que todos los fieles adquirieron al menos un billete. Si se considera que, aproximadamente, asisten entre 160 y 200 personas a la escuela dominical. Que, además, a dicha actividad se suman los miembros de los anexos del templo central. Y, finalmente, que los niños también desfilan llevando al menos un dólar consigo cada uno. Si a todo ello se le agrega que los miembros bautizados más participativos, aquellos que colaboran siempre, que tienen ciertas responsabilidades en el templo y que suelen ser los más entusiastas para prestar su tiempo y contribuir con dinero, suelen depositar varios billetes, puede inferirse que lo recaudado mensualmente es una suma muy significativa.

Por otro lado, además del puesto de venta, la logística del templo involucra algunos otros aspectos. En principio, se destina un ánfora que no es otra cosa que un gran balde blanco con tapa azul, con una bolsa negra en su interior, a la manera de un bote de desperdicios. A dicha tapa se le hace previamente un orificio horizontal como el de una alcancía, relativamente grande, para colocar los billetes en su interior. En el exterior de este balde-ánfora, se coloca un holograma con el logotipo de Bethel Televisión, con el fin de identificar y acaso oficializar el punto de acopio de billetes. Finalmente, este recipiente es ubicado en la parte delantera del templo, a los pies del

altar, como una forma de *sacralizar* el acto del depósito. De esta forma, no se trata solo de una contribución económica, sino de una acción simbólica y ritual.

No obstante, la expresión más significativa de la planificación rigurosa de este ritual es, sin duda, el propio *billete de dólar*. Este es una hoja impresa en papel bond, del tamaño y color de un billete real, con el diseño y tipo de letra de un billete real. En lugar del rostro de un personaje de la independencia norteamericana, en el centro de dicho papel se encuentra la frase “YO APOYO BETHEL TELEVISIÓN... Y MARCHO” en letras mayúsculas. Debajo de este texto, en letras grandes, se mantiene el valor del billete: ONE DOLLAR. En la parte inmediatamente superior al texto central, se mantienen la referencia al país de Estados Unidos y al Banco Central (Federal Reserve) de ese país. Al lado izquierdo de la inscripción central, sobresale el logotipo del Movimiento Misionero Mundial (que consta de las letras MMM y un globo terráqueo encima). Debajo del logotipo, solo se encuentra la frase en cursiva “*Dios le bendiga*”. Finalmente, al lado derecho, se aprecia también el valor del billete: ONE e, inmediatamente abajo, la frase “*Dios le prospere*” (ver en Anexos).

Como puede notarse, este pedazo de papel bond cuidadosamente impreso es una adaptación de un billete de un dólar especialmente hecha para tal fin. Poseerlo supone su compra al precio en soles, precisamente, de un dólar. En las ocasiones en que he podido participar de la *marcha*, he adquirido dicho papel al precio de 3.30, 3.40 o 3.50 soles según el mes. Sin embargo, el elemento más importante, desde el punto de vista organizativo, es que cada billete se encuentra debidamente numerado por un código de seis dígitos impresos en tinta roja, a la manera de un talonario de sorteo. De ello se desprende que, más allá de la función ritual de la *marcha del dólar*, estos billetes se depositan en el ánfora, antes que por un fin religioso, por un tema completamente terrenal y material. Es un medio de contabilidad que permite contrastar el número de billetes depositados con la cantidad de soles recaudados. La razón es muy práctica: el dinero no se queda en el templo, va dirigido a la organización central.

Pastor “Marcos”

La marcha del dólar tiene la finalidad de ayudar a través de un aporte económico que hacen cada mes todas las iglesias y que va dirigido a Bethel. Bethel no es solo una radio, sino es una red de comunicaciones. Mantenerla es un gasto enorme, hay que mantener antenas, satélites, pagar los sueldos de más de cien personas. La marcha solo trata de cubrir una parte, que son los sueldos del personal, que casi nunca se llegan a cubrir. Siempre la iglesia tiene que estar dando aportes adicionales a Bethel, porque no es suficiente.

Hay iglesias que aportan más y otras menos, pero entre todas tratamos de darle ese sustento que Bethel necesita.

A partir de lo expuesto, en cuanto a la planificación de la *marcha del dólar*, acaso la ceremonia que vincula más a los fieles de cada templo local con la función evangelizadora de la cadena de televisión de la iglesia, sobresalen tres aspectos esenciales. En primer lugar, sobresale la convocatoria y difusión previas al evento que, pese a que se realiza todos los meses, es constantemente recordado por los líderes del templo. Segundo, se puede identificar el gran despliegue logístico que la realización de la marcha supone: la designación de personas para la venta de billetes, la impresión misma de los billetes y la colocación de ánforas estratégicamente ubicadas a los pies del altar. Finalmente, se destaca la implementación de un sistema de contabilidad que adquiere dimensiones rituales en la ejecución misma de la *marcha*. Con ello queda evidenciada la relevancia que dicho evento supone para la congregación en general.

La marcha como ritual

A partir de lo observado en esta experiencia de campo, una *marcha del dólar* supone, en líneas generales, la realización de cuatro momentos específicos. El primero de estos es la *motivación y venta final*. Este proceso inicia, como todo ritual, con una oración colectiva en la que se pide a Dios por la labor de Bethel Televisión y los corazones de las personas que contribuirán con dicha misión. Seguidamente, el pastor pregunta a los fieles *si ya todos tienen sus dólares en la mano*. Los hermanos los levantan y los agitan con el fin de mostrar que ya han cumplido con la colaboración. En ese momento, un grupo de hermanos empieza a pasar, fila por fila, para ofrecer a los asistentes algunos dólares que todavía no se han vendido. Mientras tanto, el pastor empieza a decir nombres de algunos de los miembros, generalmente antiguos, con la finalidad de que estos le comenten cuántos dólares han comprado. En cierta medida, se genera una competencia, al menos entre los miembros de la iglesia, por decir una cantidad siempre mayor.

Después de dichas bromas que ciertamente son efectivas, pues inducen a los fieles a adquirir más billetes, el presbítero explica a los demás asistentes la finalidad de dicha *marcha*. Explica la labor que realiza Bethel Televisión y la necesidad que tiene

de contar con recursos para seguir operando a nivel nacional e internacional. En esa lógica, invita al compromiso de todos a donar un dólar, pero con alegría y música, pues *es para la obra de Dios*. En consecuencia, la marcha del dólar es prologada por una apelación a la mediación divina, al compromiso desmedido de los miembros de la iglesia y a la comprensión de las razones por parte de los demás asistentes. Antes de iniciar propiamente con el ritual, este es justificado por las autoridades de la congregación. Esta legitimación, hasta cierto punto, le confiere mayor masividad a la participación en dicho ritual.

El segundo momento significativo, además de la fase previa, es la *ejecución* del ritual. El procedimiento, en detalle, es el siguiente. Después de haber vendido, sino todos, al menos la mayor parte de los dólares impresos, comienza a sonar la canción “Oye Moisés, dile a mi pueblo que marche”. En este caso, la interpretación es sumamente festiva, priman los instrumentos de percusión como la batería, la tumba, el bongó y el güiro. Las personas acompañan con palmas, vítores, balanceos del cuerpo y ligeros bailes. Mientras la gente canta, baila y se entusiasma, el presbítero anuncia el paso de las hermanas a *marchar* en el orden que ya está establecido.

Es así que los niños son los primeros en *marchar*. Acompañados de sus *maestras* de escuela dominical, los niños desde los más pequeños hasta los más grandes, transitan por el pasillo central del templo para depositar sus dólares. Además de los billetes en una mano, en la otra levantan banderines de colores, globos de colores o pequeños letreros hechos a mano o con el logotipo impreso del Movimiento Misionero Mundial. Los niños muy pequeños solo caminan sorprendidos por la emoción de los hermanos, quienes son en muchos casos sus propios padres. Los más grandes, por su parte, agitan sus banderines, cantan la canción y muestran una elocuente alegría. Aparentemente, al menos en el caso de los niños, *la marcha no solo se realiza, se disfruta*.

Después de que los niños hayan depositado sus billetes en el ánfora, la *marcha del dólar* continúa con los representantes de los *anexos* del templo de Pueblo Libre. Con un letrero que los identifica, un grupo reducido de hermanos empieza a desfilar hacia los pies del altar. Las mujeres comienzan la *marcha* agitando acompasadamente sus panderetas. Los hombres las siguen cantando y bailando. Aproximadamente, unas treinta personas, entre ambos sexos, desfilan hacia el ánfora y dejan sus billetes con gran alegría. Algunos de ellos, se reúnen en la puerta del templo, después de sus cultos en los *anexos* respectivos, y solo participan de la reunión en el templo central

para el caso concreto de la *marcha*. No todos depositan un billete de un dólar, la mayoría desfila con varios en la mano. Se trata, en consecuencia, de una reafirmación del vínculo entre cada *anexo* y el templo central. Entre cada anexo y el Movimiento en general.

Al terminar los hermanos de los *anexos*, toman su lugar todas las damas. Mientras los hombres continúan cantando “Oye, Moisés, dile a mi pueblo que marche”, las mujeres empiezan su recorrido con panderetas y pequeños carteles alusivos a la marcha. Desde la primera hasta la última fila, alrededor de cien mujeres de todas las edades, caminan bailando hacia los pies del altar y, entre cánticos de alabanza, depositan sus billetes en el ánfora. Conforme avanzan los minutos, el entusiasmo se acrecienta, los cánticos se hacen más fuertes y las expresiones faciales y corporales se vuelven más emotivas. La marcha, si para los niños pequeños es una actividad incomprensible, para los niños más grandes es una suerte de actuación para sus padres y para los anexos es un recuerdo de su filiación al presbiterio, para las damas es, ante todo, una celebración comunitaria, es un acto festivo.

Al terminar el paso de todas las mujeres, continúan la marcha los varones. Los pastores son los primeros en dejar algunos billetes en el ánfora. Le siguen los demás miembros, en el orden en que están sentados, desde la primera a la última fila, todos se acercan a recorrer este camino simbólico. Al igual que en el caso de las damas, los caballeros se acercan cantando, aplaudiendo, bailando o agitando sus billetes en el aire. Dos hermanos ancianos, en sus sillas de ruedas, también se unen al recorrido. La canción de *alabanza* sigue sonando y, efectivamente, el pueblo completo de la iglesia marcha y no se detiene. El rito concluye cuando toda la iglesia ha pasado finalmente hacia los pies del altar y ha dejado sus billetes en el ánfora. Se presume que ningún hermano guarda para sí los billetes, pues están numerados y son contabilizados y, además, los fieles encuentran esta *marcha* como una forma de reconocimiento público dentro de la comunidad.

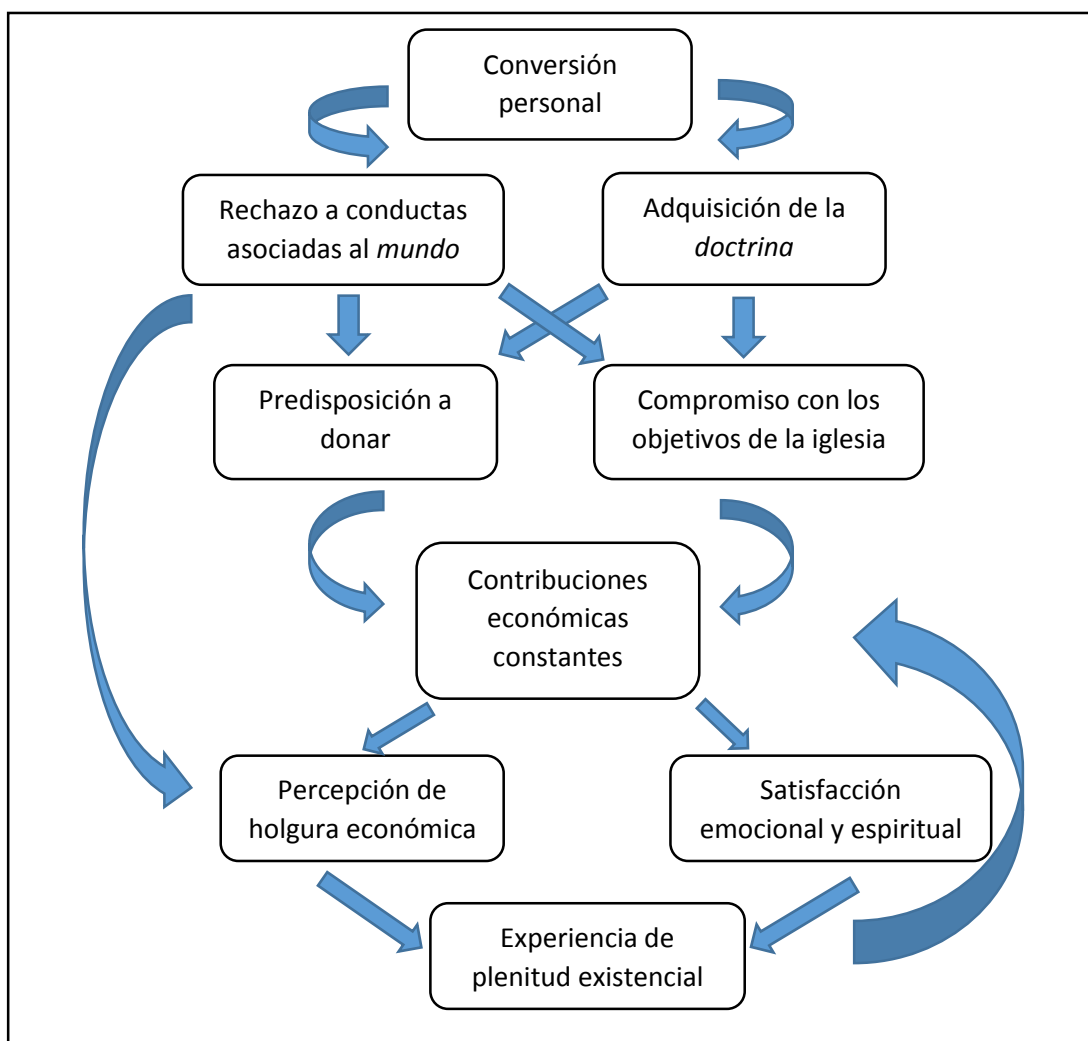
Analizando lo observado en estos meses de trabajo de campo, se pueden advertir algunos rasgos generales en cuanto a este ritual socioeconómico. En primer lugar, la *marcha del dólar*, entendida como proceso ritual, es una ceremonia que reafirma las diferencias, no solo entre niños y adultos, sino entre hombres y mujeres, y entre miembros de anexos y miembros del templo central. Si bien toda la iglesia marcha, cada quien sabe su turno, sabe *su lugar*. Ello podría asociarse a la propuesta de Leach (1975), quien afirma que el ritual describe la diferenciación social en una

colectividad. Sin embargo, la *marcha del dólar* no solo distingue a las *sociedades* de hombres, mujeres, niños y anexos, sino también las cohesiona internamente. Así, la marcha, entendida como ritual, ratifica la existencia de un *communitas* en el sentido de Turner (1988) que, más allá de diferencias de jerarquía al interior de cada *sociedad* del templo, *hace iguales* a pastores, diáconos, responsables, miembros y simples asistentes. Por tanto, ante la ausencia de jerarquía, subyace la *communitas* del grupo.

Finalmente, a ojos externos, la cohesión es también integral. Si bien cada grupo ocupa *su lugar* en la marcha del dólar, todos los miembros se muestran en el recorrido como *un solo cuerpo*. Son, en esa lógica, un colectivo único de individuos que, de manera voluntaria, alegre y conjunta, contribuyen económicamente a una sociedad mayor, que es la iglesia en general. La marcha del dólar es, por tanto, un ritual comunitario, pero también identitario. El sujeto se concibe a sí mismo como un miembro de la iglesia que, en cierta medida, para ratificar su estatus de *miembro*, debe cumplir con sus compromisos económicos. Reconoce haber *transformado* su vida por su filiación a la iglesia. Además, es consciente de que, por Bethel Televisión, mucha gente, al igual que él, transforma sus vidas. Participar de la *marcha* es, así, una forma de retribuir lo que Dios, por medio de la iglesia, hizo con su vida. Entendiendo a la religión en términos de Geertz (1988), como ese sistema simbólico que justifica la existencia individual, la participación en la marcha, y el consecuente aporte económico, adquieren un carácter reflexivo de su condición de *sujeto cristiano*.

“Alberto”

Aunque tú veas que todos salen a marchar, nadie los obliga. Los que somos cristianos sabemos que cada mes se hace el recorrido para Bethel. Sabemos de la importancia de Bethel en la obra de Dios. Si no fuera por la radio o por la televisión, mucha gente no habría conocido la palabra y no habría tenido la posibilidad de cambiar su vida. En este momento, mientras tú y yo hablamos, puede que en una casa, cambiando y cambiando de canal, un hombre o una mujer llegue a Bethel, escuche el mensaje del pastor González y se convierta a Cristo. No te imaginas la alegría de pensar que, por el dólar con el que yo colaboro mes a mes, un alma se gana para Cristo. Imagínate, hermano. Si a mí me paso, saber que por mi apoyo, el Espíritu se puede mover en alguien, eso paga todos los dólares que yo pueda donar.

Cuadro N°14: Lógica del estilo de vida cristiano

Fuente: Elaboración propia

Como se aprecia en el cuadro N°14, a partir de lo analizado en estos rituales de tipo económico, se puede concluir que solo son posibles por esta predisposición a un compromiso de desprendimiento que tal vez es muy difícil de comprender. Este desapego a lo material que, sin llegar a ser estrictamente un *ascetismo intramundano* en el sentido de Weber (2002), sí supone una forma de intercambio simbólico. El miembro del Movimiento asume que, como resultado de la acción salvífica experimentada en la iglesia, su predisposición a ciertas actividades *mal vistas* por la congregación como el consumo de alcohol, drogas, la vida nocturna o la infidelidad con su pareja empieza a desaparecer. Como consecuencia de este cambio de un estilo de vida *mundano* a un estilo de vida *de cristiano*, su existencia no solo se transforma en términos espirituales sino también en términos materiales.

En esa perspectiva, aparece una *predisposición a donar*, incomprensible antes de su conversión pero *claramente coherente* dentro de esta racionalidad *cristiana*. Este desprendimiento de los bienes materiales que, como ya se dijo, no es completo, pues, por ejemplo, los hermanos siguen gastando en un smartphone para conectarse al *app* del Movimiento Misionero Mundial, se convierte en parte de ese *estilo de vida cristiano*. No podríamos asegurar que lo invertido en donaciones a la congregación es cuantitativamente menor a lo gastado en *cosas del mundo* en su vida anterior, pero las gratificaciones afectivas, simbólicas y espirituales de dicho *cambio de obligaciones* sí lo son. En términos sencillos, para un matrimonio de miembros del MMM, la privación del gasto en licor, cigarrillos, salidas nocturnas, compras frecuentes de ropa y uso de cosméticos podría terminar siendo similar al monto que, luego de la conversión, invierten en ofrendar, diezmar, participar de marchas, almorzar en la cafetería de la iglesia, colaborar en las parrilladas que cada cierto tiempo esta organiza. Sin embargo, la percepción de este redireccionamiento del gasto es notoriamente, sino económicamente rentable, al menos espiritualmente beneficioso para ellos y sus familias.

“Oscar”

Antes de conocer a Cristo no tenía nada. Es decir, tenía cosas materiales, pero había un vacío enorme en mi vida, que nada ni nadie podía llenar. Hoy Cristo llenó mi vacío, ya no necesito de fiestas ni trago ni varias parejas ni esas cosas del mundo y, además de eso, tengo una profesión, tengo dinero, un buen trabajo en Lima, me va bien en la vida. ¿Qué más podría pedir? Todo me lo ha dado Dios. Todo lo que soy es por él. Dejar de seguirle sería traicionarlo, pues toda mi vida se la debo a él.

Si bien no se aprecia una relación causa-efecto entre la conversión espiritual y el éxito económico, como tal vez es notorio en los casos de iglesias pentecostales estudiados por Hernández (19994) y Espinar (2004), sí se encuentra una gratificación simbólica en la vida de los hermanos que es numéricamente incalculable. Tal vez se gaste en contribuciones económicas al templo como antes se gastaba en fiestas, ropa y consumo de alcohol, pero, al menos para los fieles, no solo *se hace lo correcto*, sino se hace algo que es asumido como *alegre, gozoso, feliz* para los miembros. Esa sensación de plenitud emocional, difícil de comprender etnográficamente, es, en consecuencia, el móvil del desprendimiento económico que evidencian los hermanos del Movimiento. Y esa sensación de plenitud emocional, movida por lo religioso, es la que, finalmente, justifica la existencia completa del sujeto. En ese sentido, la vida religiosa de los miembros de esta congregación se puede explicar por la *reflexividad* de sus prácticas, valoradas doctrinalmente como positivas, en su espiritualidad. En palabras sencillas, *hacer cosas espiritualmente correctas conduce al individuo, en tanto es un nuevo ser desde su conversión, a la felicidad, a la plenitud y a la paz.*

5.5 El paso al altar, una forma de acceder a lo *sagrado*

Antes de los *rituales socioeconómicos* y después de los momentos de *adoración*, se desarrollan dos elementos específicos del culto, que pueden tomarse como fundamentales. El primero es la *prédica* que, como ya se adelantó en capítulos anteriores, consiste en un ritual con tres etapas diferenciadas. En principio, se realiza la lectura conjunta e intercalada de un fragmento de las Escrituras. Luego, sobre la base de dicha lectura, se propone un tema de disertación que orienta a los fieles a la comprensión de este fragmento de las Escrituras a la luz de la doctrina de la congregación. Finalmente, se dirige el mensaje de la biblia a la transformación de conductas específicas en la vida cotidiana de los creyentes. Precisamente, este último aspecto de la *prédica* se vincula al ritual, probablemente, más emotivo y afectivamente importante de todo el proceso del culto: la *invitación a pasar al altar*.

En términos generales, por *paso al altar* se entiende el momento de la reunión en el que, después de la *prédica*, los hermanos son *invitados* a acercarse a *los pies del altar*. Una vez allí, con los ojos cerrados, la cabeza reclinada, los brazos en alto y las manos extendidas hacia arriba, los *hermanos* inician un intenso *momento de adoración* acompañado por música de piano solo instrumental. Durante ese tiempo, el pastor dirige una *oración especial* que tiene por finalidad que los asistentes *acepten a Cristo*, pidan perdón por algún pecado, *consagren* su vida a Dios, renueven compromisos con él o, en algunos casos particulares, sean *bautizados en el Espíritu*, conforme a lo concebido en la doctrina del Movimiento. Son, generalmente, de quince a veinte minutos de gran intensidad emotiva, donde suelen acontecer situaciones extrasensoriales o, para decirlo en términos endógenos, *manifestaciones espirituales*.

Consideramos que el *paso al altar* es el rito que más se aproxima a la noción de *rito de paso*, dentro de la concepción de Van Gennep (2008) y Turner (1988). En efecto, es posible identificar fases preliminales, liminales y postliminales en dicho proceso ceremonial. En esa lógica, se propone un abordaje de este último ritual observado en la congregación, a partir de dos etapas. En la primera, se desarrollará una descripción minuciosa del proceso que comprenda desde la *invitación* hasta el

retorno de los hermanos desde el altar a sus lugares. En este relato, se enfatizará en las posturas, en las palabras, en los gestos, en las miradas y, sobre todo, en la evolución de la emotividad, que es acaso el rasgo más importante de este momento ritual. Después de haber descrito con claridad el proceso, se esbozará un análisis de los sentidos y propósitos que se desprenden del mismo, mediante un diálogo entre los relatos oficiales de pastores, las versiones de los propios fieles y las observaciones sistemáticas realizadas durante esta investigación.

5.5.1 Estar a los pies del altar

Como se indicó antes, el *paso al altar* se realiza después de la oración que sigue a la prédica central del pastor. Esta oración sí es silenciosa. Se invita a los fieles a *pensar en sí mismos*. Mientras los hermanos mueven sus labios en oración y dejan caer algunas lágrimas, el pastor a cargo de la prédica los invita a pensar en todo lo que han hecho, en los errores del pasado, en los problemas con sus familias, en las personas a las que una vez se defraudó y en aquellos aspectos del mensaje del día que llegaron al corazón de los asistentes. Durante esta inducción a la introspección, uno de los hermanos responsables de la música, comienza a interpretar una canción instrumental, solo con el sonido del órgano electrónico. La música, así, cumple la función de acrecentar la introspección o, para decirlo en términos de Eliade (1981), *abrir el umbral a lo sagrado*.

Mientras tanto, todos los fieles con los brazos levantados, manos extendidas y rostros recogidos, guardan silencio o mueven ligeramente sus labios, el pastor invita a los asistentes a dirigirse a la zona delantera del templo, al pie del altar, para “*renovar el gobierno de Dios en sus vidas*”, para “*confesarle sus pecados a Dios*” o para “*pedirle a Dios que los haga nuevas personas*”. Algunas personas se dirigen en silencio. Al cabo de algunos minutos, un aproximado del 70% de fieles ya se encuentra amotinado en los escasos metros que separan al altar de los asientos del público. Los que no logran hallar un lugar, se ponen de rodillas, de espaldas al altar, con los brazos apoyados en sus sillas, de manera similar a la postura de los *momentos de oración*. Solo unos pocos, permanecen de pie, con los brazos en alto, la cabeza reclinada, la misma actitud contrita, los ojos llorosos, pero en sus propios lugares. Aunque no *han pasado al altar*, también participan, de cierta forma, en el ritual.

Durante todo el tiempo que *permanecen en adoración*, un “hermano” toca en un órgano electrónico una canción suave, a ritmo de balada, que acompaña la conmemoración. Si bien no todos necesariamente la repiten, la oración se orientaba a pedir por aquellos hermanos, a los que habían pecado, a los que querían aferrarse al reino de Dios. Se pedía que *entreguen su vida*, que elijan *no rechazar su reino*. Conforme pasan los minutos, tal vez motivados por la música ritual, por sus propias tristezas interiores, por una genuina voluntad de cambiar sus formas de vida o, como ellos afirman, por la acción sobrenatural del Espíritu, la oración se va tornando sumamente quejumbrosa, suplicante y sumamente emotiva. Minutos después, el pastor suele dejar de orar. Solo se dedica a alentar a los hermanos a seguir *clamando a Dios*, pues él los estaba escuchando.

La música se hace cada vez más lenta, la voz del pastor más enérgica y, tal vez por cansancio en esa posición, tal vez por el efecto de lo que Durkheim (2000) llamaba *corriente social* o tal vez por el efecto de la acción sobrenatural del Espíritu, las personas comienzan a temblar. No lo hacen todas. Algunas sacuden sus cabezas constantemente, otros solo exclaman frases como *¡Fuera, fuera, fuera!* en repetidas ocasiones. Algunos solo cantan música de *adoración* con un rostro de éxtasis y contemplación. Otros solo emprenden el llanto, constante y continuo. Se llevan las manos al rostro y siguen llorando. En muy pocas ocasiones se ha podido identificar aquellas manifestaciones que, dentro de la congregación, se conocen como glosolalia, es decir, la capacidad de *hablar en lenguas*. Lo que sí se puede afirmar es que esta oración suele ser el momento más emotivo del culto.

Efectivamente, lo que se hace centralmente cuando *se pasa al altar* es orar. La invitación, concretamente, es para ello. Al poblarse el espacio que separa el altar de los asientos, se inicia una oración colectiva. El pastor dirige esta oración con tono quejumbroso, en la que pide “por la liberación o la consagración” de las vidas de los fieles. El propósito del rito es pedir perdón a Dios “por las cosas que Dios sabe que has hecho”. Pero con el correr de los minutos, esta pasa a ser una suma de oraciones individuales y otras expresiones de adoración. Esta ruptura del orden temporal, donde solo se evidencian expresiones de emotividad (como el llanto, el temblor del cuerpo, los rostros de exaltación), puede ser lo que se puede asociar a la contemplación de lo sagrado. Si bien los fieles siguen sus propias *hierofanías*, el pastor realiza una oración que, más allá de variantes temáticas, es muy similar a la siguiente.

Hoy tú le puedes pedir a Dios por todo lo malo que has hecho. Solo tú sabes hasta dónde has descendido. Solo tú sabes las veces que has pecado. Seguro todavía tienes deseos de hacer lo malo. Todavía hay pecado en tu corazón y en tu mente. ¿Por qué hacer lo malo? No lo hagas. Pídele perdón al señor, porque después de hacer lo malo uno se siente en desgracia. Por eso pídele al señor. Dile que quieres confesar tu pecado. Si tú confiesas tu pecado, él es fiel y justo para perdonar tu pecado y librarte de toda maldad. No es el hombre, no es el pastor el que te perdona. Por más que hayas hecho cosas malas, él conoce toda tu maldad, él conoce todos tus pensamientos. ¡Vuélvete a Jehová!

Como puede notarse, antes que una oración propiamente dicha, las palabras del pastor se podrían considerar como un *incentivo a la oración*. A través de ellas, se procura que el asistente, sea miembro o solo un visitante, ingrese en un estado de introspección en el que contemple su vida, su mundo. Se le pide que rememore sus experiencias pasadas. No es difícil imaginar que todos los presentes han cometido actos que, dentro de la ética rigurosa y, hasta cierto punto fundamentalista, que caracteriza a esta congregación, muchas conductas humanas sean percibidas como negativas, impuras o pecaminosas. En el esquema dicotómico de *iglesia-mundo*, o sus variantes *Dios-diablo* o *salvación-pecado*, la vida cotidiana es asumida como esencialmente impura. Ante esta estructura de antinomias, la única alternativa a esa existencia pecaminosa es la salvación, asociada a la iglesia y, por tanto, a Dios.

Quizá lo que hiciste no te lo ha perdonado tu esposa, no te lo ha perdonado el esposo, no te lo han perdonado ni los hijos. Pero hoy está Dios con toda su misericordia. Él está aquí, él te espera. Aunque hayas hecho lo peor y el diablo te diga que para eso no hay perdón, Dios te dice que te ama y te perdona. Él está aquí con los brazos extendidos. ¡Él te ama! ¡Él te ama! No te ahogues en un vaso de agua. Ven a él. Él está aquí. En él hay vida y esperanza. Cuéntale lo malo que hiciste. Lo hiciste porque no conocías la palabra. Pero ahora la conoces y la mayor palabra es esa que dice que él te ama y que él te perdona. Te has equivocado como se equivocó el rey David. Pero él al escuchar la palabra confesó su pecado. Él se arrepintió y eso tú también debes hacer. En esta tarde, tú que estás aquí en el altar, dile “perdóname, yo sé que he pecado, yo sé que sigo pecando, yo no puedo ir al culto todos los días, yo soy un hombre ocupado, tengo mucho dinero pero de qué me sirve sino te tengo a ti”. Dile que quieres volver a ver a tu esposo que se fue. Dile que quieres volver a ver a tu esposa que se fue. Dile que quieres volver a ver tus hijos. Dile que quieres recuperar a tu familia. Haz un compromiso con Dios. Dile que quieres ser libre. Alza tus manos al cielo. Hoy es el punto de inicio de una nueva vida. Aquí está Dios, dile que te perdone, dile que te ayude. Dile al señor “aquí estoy”.

De una muestra de la concepción antinómica de la vida humana, la presencia en el altar pasa a una autocompasión del asistente. Se enfatiza en aspectos generales que serían problemáticos para cualquier sujeto envuelto en la modernidad. Las disputas intrafamiliares, los hogares monoparentales, la separación matrimonial y el alejamiento de los hijos son empleados como aspectos del *mundo* de los que el hombre cristiano que, como afirma Weber (1978), tiende al ascetismo como vía o

indicador de salvación, debe necesariamente apartarse. Y para ello, dentro de la estructura argumentativa de la prédica, la única solución es el acercamiento a Dios, es decir, a la iglesia que lo representa. Esta preparación emocional a cargo del pastor, en cierta forma, motiva a los fieles a la *aprehensión de lo sagrado*. Un hecho que se verá evidenciado en el rostro de éxtasis de los hermanos, el estiramiento de los brazos como queriendo tomar algo que está en el cielo, el llanto profuso en algunos casos o las trepidaciones del cuerpo en otros tantos.

En ese sentido, además de la música instrumental que conforme pasan los minutos es más lenta y melodiosa, el discurso del predicador alienta a los fieles a buscar la *hierofanía*. Eliade (1981) afirmaba que lo sagrado se manifestaba en un *tiempo y espacio sagrados*. Ello explica la necesidad de estar *en el altar*. Los fieles, que pasan al altar todos los días en todos los cultos, lo hacen porque saben que es el *tiempo*. Se es consciente de que ese *lugar alto* les es negado en los tiempos profanos y, además, en la mayor parte del culto. Solo cuando, en la *invitación al altar*, confluyen el tiempo y el espacio sagrado, es que la hierofanía ocurre. De forma alegórica, aunque para muchos hermanos es más bien literal, *los cielos se abren y el espíritu santo desciende a moverse entre ellos*. Ello explica que el *paso al altar* pueda asociarse, eventualmente, con una experiencia sobrenatural: la manifestación del espíritu.

Recibe el espíritu de Dios. Siéntelo en tu cuerpo. Siéntelo en tu corazón. Si sientes que algo pasa por tu cuerpo en este momento, es el espíritu de Dios que quema en tu vida y está limpiando tu alma. ¡Recíbelo! ... Denle las gracias a Dios porque te ha limpiado, te ha salvado, te ha sanado. Ya no eres el mismo, ya te ha librado, tu pecado ha sido perdonado. Nunca dejes de alabar a Dios.

En estos momentos, las lágrimas son más profusas, el llanto es mucho más sonoro, la tensión de los brazos en alto tiende a aumentar, las personas que tiemblan lo hacen más. Es el momento más intenso del culto. Es, desde un punto de vista más etnográfico, lo que, dentro de la lógica de Turner (1988), constituiría la *fase liminal* del acto ritual. Después de ese tránsito, de ese *rite de passage* en el sentido de Van Gennep (2008), los hermanos *dejan de ser los mismos*. Sus rostros evidencian el haberse *liberado* al menos emocionalmente. De ello se deduce que, en efecto, existe una búsqueda de la hierofanía entre los hermanos del Movimiento Misionero Mundial. El *paso al altar* es indispensable dentro de su concepción del proceso ritual que denominan *culto*. Es el momento del trance, del *limen*, el punto de inflexión que justifica la necesidad emocional de regresar a la jornada siguiente. Si bien el carácter espiritual o extrasensorial es una experiencia que, más allá del testimonio personal y

los signos de éxtasis, no se puede comprobar con certeza. Lo cierto es que, ante todo, desprendiéndonos del universo simbólico, el *paso al altar* es eficaz como una ritualidad terapéutica.

5.5.2 Los sentidos de estar en el altar

En todos los cultos diarios, entre 80 y 150 personas se vuelcan al reducido espacio que separa el altar de los asientos para orar, cantar, liberar sus problemas o únicamente llorar. En todas las más de treinta visitas realizadas al templo de Pueblo Libre, nunca ocurrió que la cantidad de personas de rodillas o de pie en sus lugares fuera mayor a las que *pasaban al altar*. Una pregunta que surge inmediatamente es por qué lo hacen. ¿Qué ocasiona que una persona que asiste al menos seis veces en siete días a la iglesia tenga la necesidad de arrepentirse en todos los cultos? ¿O deba renovar un compromiso que, se entiende, pone en práctica al asistir a la iglesia todos los días? Aparentemente, el arrepentimiento y el compromiso no serían las únicas razones que llevan a los fieles a *los pies del altar*.

Puede afirmarse que, en efecto, los hermanos pasan al altar como una forma de *acercarse simbólicamente a lo sagrado*. Si el templo, dentro de la doctrina del Movimiento (Ortiz, 1980), es el *lugar santo*, el altar se convertiría en *el lugar santísimo*. Es ese lugar, objetivamente separado del espacio destinado a los fieles, el *axis mundi* (Eliade, 1981) que *abre las puertas a lo sagrado*. Los fieles buscan estar allí. Puede afirmarse, a partir de lo observado sistemáticamente durante meses, que los hermanos requieren *estar en el altar*. Y aunque solo se ubican a los pies de él, dentro del universo simbólico de la congregación, su presencia representa el *contacto con lo tremendo* (Marzal, 2004), con lo inaccesible. Con ese lugar al que solo acceden el presbítero, el pastor auxiliar, los pastores invitados por la iglesia y, eventualmente, la esposa del presbítero, cuando este lo delega. En esa lógica, estar a los pies del altar no es solo una experiencia que *libera al hombre de sus problemas y tristezas*. Estar en el altar es, para el miembro de esta congregación, *estar cerca de Dios*.

“Oscar”

Pasar al altar es algo muy importante para un cristiano. No solo es el hecho de hablar con Dios porque uno puede hacerlo en cualquier momento. Es también el lugar. Aunque tú veas que muchos pasan al altar todos los días no es que lo hagan por costumbre o porque, en fin, hay que hacerlo. Si uno pasa al altar es porque el mensaje ha tocado tu corazón y el espíritu te mueve a acercarte a Dios. Nosotros somos pecadores y, si bien es cierto que Cristo nos lava con su sangre, siempre podemos pecar. Pasar al altar es una forma de decirle públicamente a Dios que queremos limpiarnos. Es humillarte a sus pies. Si tú sabes que el mensaje llega a tu corazón, la mejor manera de mostrarlo es dando el paso y ponerte a sus pies.

En esa perspectiva, para los fieles de esta congregación, el *paso al altar* está asociado al efecto de la prédica en la vida del sujeto. En cada mensaje, a partir de la explicación de un fragmento de la biblia, se busca una aplicación a la vida cotidiana de un cristiano. De esta aplicación resulta, para la lógica de un hermano de esta iglesia, el valor del mensaje en su vida asumida como una lucha constante contra las tentaciones. El impacto de esta asociación entre el contenido de las Escrituras y la experiencia personal del creyente es el móvil que lo conduce al altar. No obstante, esta asociación no es solo cognitiva. Es, ante todo, una *vivencia*, una reacción afectiva socialmente percibida como *espiritual*. Es así que la reconciliación, si bien resulta una experiencia terapéutica, es asumida como divina. Si hay una catarsis religiosa en el *paso al altar* se debe, en todo caso, a una acción terapéutica del propio Cristo.

Pastor “Willy”

Uno deja el mundo cuando sigue a Cristo, cuando toma la decisión de seguirlo y vive conforme a sus enseñanzas. Naturalmente, un cristiano es humano y puede caer, pero Dios, tarde o temprano, lo va a levantar y, si el cristiano se arrepiente, regresa a Cristo y por tanto se aleja del mundo. Como el mundo está gobernado por el enemigo, el cristiano necesita renovarse continuamente, alejarse todos los días de las cosas que lo contaminan. Por eso cuando se hace el llamado para venir al altar, los hermanos se acercan a reconciliarse con Cristo. Puede ser que el llamado tenga otro motivo, pero es el señor el que los toca con el mensaje que se da y los hace venir. Lo hacen siempre porque en el mensaje pueden encontrar que hay cosas que decirle al señor. Por eso van al altar, porque se sienten más cerca de él.

Del testimonio del presbítero se deduce que la razón de la recurrente visita al altar, aun cuando se trata de hermanos que asisten siempre a la iglesia y llevan aparentemente una vida éticamente rigurosa, se debe a una mediación espiritual que condiciona la voluntad individual. No obstante, esta visión religiosa y endógena no podría ser la única respuesta. El discurso del pastor que preside la oración en el altar, orientado a motivarlos a una introspección constante y catártica, unido a un fondo musical que tiende a conmover a los fieles, puede explicar las manifestaciones exteriores de emotividad. Y si se tiene en cuenta que las muestras elocuentes de emoción son constantes en todo el proceso ritual del culto, la respuesta se torna

fácilmente verosímil. Sin embargo, ello explica solamente *lo que sucede en el altar y no las razones que los motivan a acercarse a él*.

El problema se agrava si se considera que, para el nuevo presbítero del templo, “Marcos”, las razones que mueven a las personas a dirigirse al altar no suelen concordar con los fines específicos con los que se hace la invitación. Muchas veces los pastores proponen un llamado de *reconciliación*, es decir, una invitación a renovar compromisos específicos con la divinidad. Otras veces se hace un llamado de *conversión*, esto es, una invocación a *entregar su vida de Cristo*, dirigida, concretamente, a aquellos visitantes que quisieran unirse a la congregación. Sin embargo, en casos como esos, la convocatoria suele ser igual de masiva. Como siempre, el 70% de los asistentes, en promedio, se acercan al altar a tener un momento, si bien en público, de carácter íntimo con Dios.

Pastor “Marcos”

Para el tema del paso al altar, hay dos llamados que se hacen. El primero es un llamado que se da cuando la persona no ha recibido a Cristo y, como parte de la evangelización, se le invita a pasar al altar para que acepte a Cristo en su vida y sea salvo. Otros pasan al altar porque quiere reconciliarse con Dios, porque quiere hacer un compromiso con él, porque necesita que Dios obre en su vida por una enfermedad, porque quiere recibir un bautismo en el Espíritu. Esos son llamados de renovación. Ahora, seguro tú has visto que hay hermanos que pasan todos los cultos al altar. A veces ellos, porque no están enterados o por un error de concepto, creen que tienen que pasar al altar todos los días, como si fuera parte del culto que deban pasar al altar. Ellos creen que tienen que hacerlo siempre, pero eso es diferente. Pero en sí el hecho de pasar es una respuesta a un llamado de Dios, no es un solo una costumbre o algo que se repita por repetir.

Puede evidenciarse, tomando como referencia a las declaraciones del presbítero, que existe una disonancia entre *la invitación oficial al altar y el paso de los fieles al altar*. Es decir, los motivos formales que institucionalizan el ritual en todos los cultos no necesariamente coinciden con los impulsos emotivos reales que hacen que la gente, finalmente, decida participar del ritual. Este hecho, en lugar de deslegitimar el acto ritual en sí no hace sino validarlo como experiencia de emotividad genuina de los miembros. Así, si una persona decide, en la efervescencia del momento de *adoración*, aproximarse a los pies del *lugar más santo* a orar a Dios, esto se debe a una motivación individual, a una acción espiritual, a una *corriente social* en el sentido de Durkheim (2000) o a un deseo auténtico de bienestar existencial. Pero no a una respuesta formal, ceremonial o consuetudinaria. No es, entonces, solamente un *rite de passage* (Van Gennep, 2008). Es una *experiencia mística de fe*.

La idea de una experiencia individual auténtica puede explicar qué hace que una persona decida dar ese *paso al altar*, pero no satisface la principal interrogante de este párrafo: *¿Por qué todos lo hacen a la vez y siempre?* Con el propósito de encontrar una respuesta que no contradiga el punto de vista de la propia congregación y que, a la vez, sea teóricamente válida, se intentó formular esta pregunta a la mayoría de los informantes. *¿Por qué pasan siempre al altar?* Las respuestas fueron, generalmente, *porque el mensaje que me toca, porque Dios habla a través de la prédica o porque el espíritu me hace acudir*. Sin embargo, “Luis”, uno de los hermanos más experimentados, con más de 70 años de vida cronológica y, dentro de ellos, 40 de vida en la congregación, pudo ofrecer una explicación mucho más satisfactoria.

“Luis”

La gente pasa al altar por un tema bien práctico: Dios está en el altar. Y con eso no te digo algo figurado o que sea solo una creencia de la gente. En la biblia, tanto en el antiguo como el nuevo testamento, hay muchas referencias que dicen que en el lugar santísimo del templo está la presencia de Dios. Por eso la gente va hasta allá y se humilla ante el altar para adorar. Porque Dios está allí. Su espíritu está allí.

Este hecho se pudo comprobar, con una certeza significativa, cuando se pudo participar de la Convención Nacional “Ten fe en Jesús”, realizada en el mes de noviembre de 2016 en el estadio de San Marcos. En las dos jornadas a las que se pudo asistir se dio un fenómeno digno de mencionar. En la primera de estas, se produjo un multitudinario *paso al altar*. Pese a haberse congregado más de 50 mil personas en el recinto, considerando que las tres tribunas habilitadas para la conferencia estaban abarrotadas y el campo de juego también lucía lleno, cuando se hizo el *llamado*, miles de personas bajaron de las tribunas a *pasar al altar*. El panorama fue abrumador. El césped del estadio se cubrió de personas que, con los mismos gestos del templo de Pueblo Libre (brazos en alto, cabeza reclinada, ojos lacrimosos y expresión contrita en el rostro), realizaron una renovación espiritual con Dios.

En el día final, con las cuatro tribunas habilitadas y pese al sofocante sol del mediodía, los fieles, aparentemente también se disponían a hacerlo. Para evitarlo, en las dos pantallas gigantes instaladas en el recinto, se colocó un anuncio en letras enormes: POR RAZONES DE SU PROPIA SEGURIDAD, NO SE PERMITIRÁ BAJAR DE LAS TRIBUNAS PARA PASAR AL ALTAR. El resultado fue inevitable. Después de la prédica del vicepresidente de la congregación, pese al anuncio, los fieles bajaron de todas las tribunas. A los efectivos de seguridad, tanto voluntarios de

la iglesia como particulares contratados, no les quedó mayor alternativa que abrir las rejas. La multitud se apostó en el césped, levantó sus brazos, reclinó la cabeza, rompió en llanto y entabló ese contacto místico con lo sagrado. Si las personas no asumieran que, efectivamente, *Dios está en el altar*, ¿concurrirían hacia allí de esa forma y con esa vehemencia?

Puede deducirse, en principio, que la motivación a *pasar al altar* es, ante todo, la convicción de que, así sea de forma alegórica o real, lo sagrado reside allí. Y es esa certeza la que los mueve a procurarse acceder a ello. Así, el deseo de la hierofanía (Eliade, 1981) termina por ser el móvil que impulsa a los sujetos a buscar lo extrasensorial, a requerir de las manifestaciones espirituales que son legitimadas por la doctrina de la congregación. La *transformación del sujeto* es entendida como una acción espiritual sobrenatural que acontece cuando se *recibe a Cristo*. El *bautismo en el Espíritu* es también una hierofanía fundamental, que no solo ocurre individualmente, sino que se evidencia en muestras exteriores de comportamiento, como la *glosolalia*. En una lógica donde los momentos más intensamente emotivos son asociados a fuerzas sobrenaturales, es comprensible asumir que la divinidad está presente en un lugar físico. Y es más comprensible, si se sabe que esta se encuentra allí, intentar acceder a ella, tocarla, sentirla.

Es desde esa perspectiva que puede concebirse al *paso al altar* como el momento cumbre o *limen* (Turner, 1988) del proceso ritual del culto. Pero no solo como una fase del ritual, sino como un proceso en sí. Es antecedido por el impacto colectivo de la prédica y de la música, lo que constituiría su *fase preliminar*. Es incentivado por las palabras del pastor constantemente y, además, por las manifestaciones visibles de éxtasis en los demás miembros del proceso. Así, las experiencias de sollozo, trepidación y clamor intenso constituirían los signos exteriores de una experiencia interna, espiritual y afectiva: la *fase liminal* del paso al altar. Al finalizar los veinte minutos de adoración intensa, donde, si bien cada miembro se *libera a sí mismo* de manera independiente, la iglesia restablece la *communitas* fundamental, ese origen común que los vincula a todos: *el nuevo nacimiento como cristianos*, como iglesia, como cuerpo unido a lo sagrado.

En consecuencia, el paso al altar se convierte en una recreación simbólica del *renacimiento* de los miembros en presencia de lo sagrado. Pero no es solo una ceremonia alegórica. A través de ella, se realiza la *restauración* continua de la vida de los fieles, característica en el mensaje de la iglesia. El Movimiento Misionero

Mundial tiene por función, según sus pastores, restaurar a las personas de una vida de pecado (entendida en oposición antinómica al cumplimiento de la *doctrina*). Si existe un momento en el que, efectivamente, el sujeto se *renueva* o se *restaura* dentro del culto, es en presencia de Dios en el altar. El efecto de esta liberación se evidencia en los rostros de los fieles al volver a sus asientos. Después de la oración, se abrazan indistintamente, se muestran felices, con más ganas de alabar, con más ganas de vivir dentro de la ética rigurosa, con más ganas de asumir el compromiso económico con su congregación.

En líneas generales, el *paso al altar* permite la constitución de la iglesia como *comunidad cristiana*. En principio, renueva la naturaleza cristiana de los sujetos que asisten a la iglesia, mediante la ratificación de su compromiso, el arrepentimiento de sus faltas y la consagración de sus vidas. En segundo lugar, refuerza el vínculo de cohesión entre sus miembros. La vez en que mayor estrechez se experimentó con los hermanos fue cuando se *pasó al altar*, como una forma de experimento para averiguar *desde adentro* lo que significaba estar allí. Ese día, en definitiva, se fue uno más en el templo. Finalmente, el estar en el altar legitima la relación mística entre toda la comunidad con lo sagrado, que reside en el *lugar más santo*. De esta forma, se consolida el rasgo distintivo de la iglesia como cuerpo ligado a lo divino, en contacto directo con Dios. En suma, el *paso al altar* evidenciaría dos características fundamentales: es un rito terapéutico para el individuo y es un rito integrador para la comunidad. Es una experiencia que *libera* al sujeto y es un acto que lo *une* a la divinidad que, dentro del universo simbólico de este, *reside en el altar*.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha constituido una aproximación etnográfica a la ritualidad de una congregación demográficamente significativa dentro de lo que Marzal (1988) denominaba el *complejo mundo evangélico*. A partir de un trabajo de observación minuciosa, entrevistas específicas y diálogo constante con los miembros se ha intentado establecer un péndulo entre la teoría antropológica sobre la religión y las concepciones particulares de los fieles respecto de sus prácticas. Si bien el objetivo central de este trabajo ha sido analizar y comprender los principales rituales observables dentro del Movimiento Misionero Mundial, este propósito ha sido, a la vez, un *medio* para aproximarse al entendimiento de la naturaleza de esta iglesia. Así, asumido el ritual como una descripción de la vida social (Turner, 1988; Leach, 1975), se ha utilizado el análisis de estas prácticas no solo con el fin de facilitar su comprensión sino de, a través de ella, entender *qué es* y *cómo es* esta congregación.

Considerando que se trata de un grupo religioso internacionalmente masivo, resultaría difícil abarcar toda la extensión del mismo. En ese sentido, el estudio etnográfico se ha centrado solo en uno de los templos del Movimiento: la iglesia central de Pueblo Libre. Si bien una iglesia entre un aproximado de dos mil locales no es, a todas luces, cuantitativamente representativa, consideramos que, desde una mirada cualitativa, la experiencia al interior de este templo específico constituye una *conversación* con la lógica de la vida ritual en la congregación en general. Así, tras un período de siete meses de estudio en dicha sede, se ha podido abordar, con cierta solvencia, la complejidad de la estructura organizativa de la iglesia, la división social del trabajo dentro del templo y, principalmente, el diverso y particular proceso de ritos que conforman lo que los hermanos reconocen como *culto*.

Para acceder a este universo de símbolos, prácticas y racionalidades, se tomó como punto de partida a dos concepciones, hasta cierto punto opuestas, del trabajo etnográfico. Se ha intentado, dentro de las limitaciones de espacio y tiempo, acercarse al nivel de profundidad del método etnográfico propuesto por Bernard (1995), sin soslayar que, ante todo, el resultado de este es producto de la negociación y tensión entre lo académico y lo propio de los actores sociales (Guber, 2011). De

esta forma, la presente etnografía no pretende ser la *voz autorizada*, necesariamente, en la discusión sobre el Movimiento Misionero Mundial. No obstante, sí constituye un aporte al *estado de la cuestión* sobre la diversidad pentecostal en el Perú y, en definitiva, a los conocimientos antropológicos sobre el fenómeno religioso urbano.

Precisamente, con el propósito de inscribir la descripción minuciosa de este grupo religioso en la tradición de los estudios antropológicos sobre el *protestantismo evangélico* (Hernández, 2006), se retomaron los debates teóricos en relación a tres ejes principales. En principio, se dialogó con las propuestas en torno al concepto de *religión* como sistema social cohesionador en Durkheim (1968) y como sistema simbólico que justifica la vida individual en Geertz (1988). Se abordó el planteamiento de Weber (1978) orientado a comprender al comportamiento religioso como justificación de la división social y a la teoría de Bourdieu (2009), que se acerca más a concebirla como una reproducción de esa división. Finalmente, se incorporó el concepto de *hierofanía* en Eliade (1981) para aproximarse, no tanto a la organización o a la ética, sino a la experiencia religiosa en sí.

El segundo eje tomado como punto de partida para la presente etnografía fue la discusión en torno al *ritual*. Para empezar, se ingresó a los debates respecto de su definición. Se retomó la idea del *rite de passage* en Van Gennep (2008) y su desarrollo en la propuesta del ritual como conducta institucionalizada que legitima la cohesión social en Turner (1988). También se exploró la perspectiva contraria, que concibe al ritual como una sistema de comportamientos y expresiones que describe las jerarquías y divisiones sociales en Leach (1975) y, finalmente, la mirada de Rappaport (2001), que prescinde de lo simbólico y prefiere comprender al ritual como una actividad formal y social fundamental. A partir de ello, se pudo comprender, al menos desde el plano teórico, que el *ritual describe, representa, legitima y condiciona la vida social*. En ese sentido, la comprensión de las formas rituales constituye una forma válida de acercarse a una colectividad.

Por último, el tercer eje de la discusión que se usó como punto de partida para acercarse al Movimiento fue el *pentecostalismo*. Para ello, como resultado de la exploración por estudios teóricos y etnográficos sobre este fenómeno en Latinoamérica, se comprendió la distinción existente entre el pentecostalismo tradicional (de origen estadounidense) y lo que Bastian (1994) denomina *eclosiones pentecostales* en América Latina. A su vez, se retomó la distinción entre *evangélico* y *pentecostal* trazada por Marzal (2000) y la clasificación entre iglesias con tendencia

al *fundamentalismo* y al *sectarismo*, propuesta por Hernández (2006). Dentro de las evidencias etnográficas, se recogió la asociación entre lo pentecostal y la idea de *comunidad de culto* en Espinar (2004) y el carácter *festivo* de los cultos pentecostales en Palencia (2004). En esa lógica, a manera de balance, se concibió a los pentecostalismos como iglesias de iniciativa particular que, sobre la base de una doctrina que privilegia las manifestaciones físicas de lo espiritual, se constituyen como *comunidades de culto y de emotividad*.

Asumidos los presupuestos teóricos, se intentó ingresar con cierta profundidad en la naturaleza del Movimiento Misionero Mundial. Sobre la base de las cinco dimensiones del estudio religioso propuestas por Marzal (2004), la presente etnografía abordó los aspectos de la *creencia*, la *organización*, la *ética*, el *rito* y, solo de manera subordinada, el *sentimiento* de los miembros de esta congregación. Como resultado de la experiencia relativamente larga en el *campo*, se comprendió que el Movimiento evidencia ciertos rasgos que suelen asociarse a las iglesias pentecostales (Marzal 2000; Hernández, 2006), pero no es *plenamente* pentecostal. Se identificó que este grupo es una comunidad de fe (Espinar, 2004), pero no es *solo* una comunidad. Se entendió que en las prácticas rituales del culto se inscribe su sistema de creencias, pero no *únicamente* las creencias. En resumen, se llegó a la conclusión de que el Movimiento es, ante todo, una iglesia particular, que comparte elementos con la clasificación teórica, pero, hasta cierto punto, la trasciende de manera diversa.

En principio, esta congregación, además de ser una *iglesia* entendida como una *comunidad de culto* (Espinar, 2004), es una *corporación religiosa*. En otros términos, es una organización transnacional compleja y altamente sofisticada, estructurada a partir de una jerarquía mundial constitucionalmente plenipotenciaria. Es decir, está encabezada por una *junta de oficiales* cuya potestad, al ser asumida como *designio divino*, posee rasgos absolutos. Esta estructura, representada por un sistema de supervisión internacional, se replica en un sistema de cargos a nivel nacional y local, con funciones explícitamente delimitadas y articuladas a la estructura piramidal inicial. Funciona a la manera de una *gran corporación*, que si bien es constituida como institución social sin fines de lucro, desarrolla sistemas y estrategias organizacionales orientadas a la expansión, similares a las de las empresas más ramificadas.

Asimismo, desde el punto de vista doctrinal, el Movimiento Misionero Mundial es también un grupo asociado a una *hierofanía* fundamental, en el sentido de Eliade (1981). En esa lógica, el sistema de organización de funciones y la política expansiva reafirmada en estrategias específicas de posicionamiento coexiste con una doctrina rigurosa orientada a justificar hasta los fenómenos más fortuitos por medio de la *acción divina*. A partir de ello, la existencia de una *teodicea* (Weber, 1978) en su lógica organizacional permite la consolidación de la iglesia como congregación en expansión. Curiosamente, la propia justificación divina de su existencia como grupo religioso, si bien resalta la filiación de la iglesia a una comunidad mucho mayor, la *cristiana*, favorece el sentido de pertenencia de sus miembros. Así, la articulación entre hierofanías, teodiceas y un planeamiento estratégico corporativo permite la edificación de una iglesia percibida como sólida, masiva y poderosa.

La combinación de elementos religiosos y terrenales, sagrados y profanos en la organización del Movimiento Misionero Mundial solo es posible si es internalizada por el sujeto que se adscribe a esta congregación. En esa lógica, la experiencia de la *conversión*, entendida como transformación integral del individuo, y la adquisición sistemática de la *doctrina* constituyen factores decisivos en la participación desinteresada y genuina de los sujetos, casi a tiempo completo, en la dinámica y la misión de la congregación. Así, la doctrina de la iglesia, entre otros elementos, permite la socialización de un conjunto de *creencias* compartidas, la institucionalización de un sistema formal y ceremonial de *rituales*, el mantenimiento de una *ética* rigurosa y restrictiva, y, finalmente, una *promesa* escatológica para quienes se vinculan a la misma.

En ese sentido, por la *doctrina*, los miembros del Movimiento legitiman un conjunto de experiencias extrasensoriales como manifestaciones cotidianas del espíritu. Por esa pedagogía cristiana, normalizan ritos específicos para ocasiones específicas de sus cultos. Por este sistema de valores, desarrollan una ética estrictamente rigurosa que reorienta la conducta individual a una suerte de *ascetismo intramundano* (Weber, 1978) que se expresa en el rechazo a ciertas acciones vistas como negativas dentro de la iglesia. Por esa misma doctrina, acaso motivados por el rigor moral impuesto, los miembros desarrollan un inusitado *compromiso moral, afectivo y económico* a la iglesia, que se evidencia, de manera significativa y particular, en la frecuencia diaria de asistencia al templo y en la participación en la variedad de rituales observables.

Entre los imperativos éticos socializados masivamente para los miembros del Movimiento sobresalen la *aceptación y valoración positiva de lo sobrenatural*. En términos sencillos, se asume como cotidiana la presencia efectiva y la manifestación del Espíritu Santo en el desarrollo de sus cultos. Un segundo paradigma naturalizado es la *búsqueda de la santidad*, que se evidencia en la privación de conductas como el consumo de alcohol, la versatilidad sexual, la preocupación estética y la nocturnidad. Por último, sobresale como característica doctrinal fundamental a la *evangelización o proselitismo constante*. Este factor explica, con cierta solidez, el nivel de compromiso del sujeto con las actividades de la congregación, tanto en inversión de tiempo como en desprendimiento monetario.

En cuanto al templo de Pueblo Libre, lugar específico del presente abordaje etnográfico, sobresale su concepción como *espacio de sacralidad*. En ese sentido, como afirmaría Bourdieu (1997), las diferencias sociales se reproducen en el espacio físico. Así, es clara la separación entre el *lugar santo* destinado a los fieles y el *lugar más santo*, el *altar*, exclusivo del pastor y de quienes él conceda el acceso. Además, destaca la reproducción de la división de géneros en la separación física de los mismos. Existen lugares *para hombres* y zonas *de mujeres*. Si bien este aspecto es mucho más desarrollado en el trabajo de Kling (2015), constituye un ejemplo de que el espacio sagrado, para el Movimiento Misionero Mundial, como diría Eliade (1981) es un lugar que presenta roturas, escisiones y divisiones.

Un segundo rasgo, fundamental en el templo de Pueblo Libre, es el complejo sistema de *división social del trabajo*. Si bien replica el modelo organizativo jerárquico de la organización a nivel transnacional, el templo es, ante todo, una *unidad relativamente autónoma*. Cada iglesia, así, debe autogenerar sus recursos, solventar la manutención de su líder y contribuir con la organización central. En ese sentido, la cooperación desinteresada de sus miembros se convierte en un factor fundamental del mantenimiento y expansión de un templo dentro de la congregación. No obstante, ello no ocurre por una *solidaridad mecánica de tipo durkheimiano*, como afirmaría Marzal (2000). Al contrario, la tendencia a donar es el resultado de una compleja red de cooperación, planificada, sofisticada y basada en el sistema de cargos, funciones y atribuciones que rigen la organización social de cada sede local.

Finalmente, esta lógica de organización, doctrina y compromiso ético solo cobra sentido si se evidencia, reproduce y recrea en la acción ritual colectiva del Movimiento. Para comenzar, luego del análisis del comportamiento colectivo al interior de las reuniones diarias que esta iglesia realiza, se puede entender al culto como un *auténtico proceso ritual*, en el sentido de Turner (1988). Cada etapa de ritos ceremoniales y prefijados se articula con la siguiente, en una secuencia ritual que tiene por objetivo la *renovación constante del sujeto* que asiste a la congregación. Así, cánticos, oraciones, prédica, invitación y contribución se convierten en un esquema integrado, que a su vez integra a los miembros dentro de un mismo *cuerpo místico*.

En principio, la mirada etnográfica trazada en esta investigación permitió observar que existen en el Movimiento dos formas principales de *cantar*. Los cánticos de *alabanza*, de carácter comunitario, festivo y orientado a instrumentos de percusión, constituye la exaltación de la figura divina como ser *poderoso, victorioso y transformador* de vidas. En esa lógica, se interpreta con palmas, vítores y un inusitado entusiasmo que celebra, no solo la grandeza de la divinidad que ellos exaltan, sino el hecho de pertenecer a *su legado*, al *bando ganador*. En consecuencia, son una *interacción* entre lo *tremendo* (Marzal, 2004) y la *communitas* (Turner, 1988). Entre Dios y la iglesia, antes que el hombre en sí. Por su parte, la música de *adoración*, de carácter suave, contrito y ceremonial, establece un diálogo *místico* entre lo sagrado y el individuo como tal. Constituye un intento, por un lado, de unirse simbólica y personalmente a lo sagrado y, por otro lado, de buscar la manifestación de lo sobrenatural en uno mismo. Ello se evidencia en la interpretación de la canción con los ojos cerrados, el rostro compungido, los brazos en alto y las manos abiertas como intentando tomar algo que está en el cielo. La *adoración*, así, evidencia la búsqueda de la hierofanía (Eliade, 1981).

Otro ritual fundamental que se identificó en la presente etnografía fue la *oración*. Orar implica, en líneas generales, levantar las manos o ponerse de rodillas, reclinar la cabeza y *hablar libremente y en tono suplicante* con lo divino. Básicamente, en el Movimiento Misionero Mundial se ora de manera constante, pero también de forma diversa. La primera variante es la *oración colectiva*, que constituye una *suma de respuestas personales* a un pedido prefijado por el pastor. El grado de emotividad está sujeto a la emotividad propia del pedido. La segunda es la *oración individual* que, en este caso, supone un *contacto íntimo* con lo sagrado, de forma similar a la música de *adoración*. Es emotivamente mucho más intensa que la anterior y suele

implicar sollozos, una voz necesariamente quejumbrosa y eventuales trepidaciones del cuerpo. El *tiempo de oración* es, en sí, una extensión de la *oración individual*. Es un periodo de 30 a 90 minutos en los cuales las personas *permanecen* en un acto ininterrumpido de plegaria. Los rasgos exteriores del ritual son también similares, con la diferencia de que, en estos momentos, la emotividad es aún mayor y, eventualmente, se manifiesta la *glosolalia* en medio de su realización. Finalmente, la oración también es un *punteo*, es decir, una fase *preliminal* (Turner, 1988) de todo tipo de ritual. Pues todo acto en la iglesia comienza usualmente con la oración.

El tercer tipo de ritual estudiado fue el *socioeconómico*. Bajo este término, se alude al *recojo de ofrendas* y a las *marchas*. En ellas se puede evidenciar claramente la sofisticación organizacional de la congregación, ligada a la adquisición doctrinal y al rígido compromiso ético y económico de los fieles para con su iglesia. Se desprende, de esta forma de rituales en general, una compleja asociación lógica-escatológica en la práctica de los sujetos. Un fenómeno que podría vincularse a lo que Bourdieu (2009) denominaba *habitus religioso*. Así, la conversión, en la lógica del Movimiento, supone la privación de conductas censurables y, a la vez, el aprendizaje de la doctrina. Con la adquisición de esta y la transformación conductual, surge en el creyente un compromiso inusitado con los objetivos de la iglesia que se materializa en una contribución económica continua. Un fenómeno que, si bien no necesariamente es compensado por el ahorro que supone las restricciones de consumo que la ética rigurosa les impone, sí otorga una *gratificación afectiva, espiritual y existencial* poco comprensible en el individuo. De esta forma, a través de los ritos económicos, se evidencia el hecho de que estos sistemas de símbolos, como diría Geertz (1988), *justifican la existencia individual de los creyentes*.

Entre los ritos económicos sobresale la particularidad máxima del Movimiento Misionero Mundial que es la *marcha del dólar*. A través de esta actividad altamente ritualizada que es, a la vez, una estrategia de financiamiento de la red de medios Bethel, se recoge mensualmente una colaboración de cada iglesia a dicha plataforma comunicativa. Se trata, además, de un ritual que sobresale por su sofisticada planificación y logística, su ejecución festiva, integradora y ceremonial y, sobre todo, por una *ritualización de la contabilidad*. El billete, signo distintivo del compromiso económico entre el hermano y el medio más grande de difusión de su iglesia, es, a la vez, un registro contable de los ingresos recaudados en el ritual. Es decir, lo estrictamente clerical se confunde con los mecanismos terrenales de administración. El rito se hace estrategia, y las finanzas se hacen ritual.

Por último, la expresión mayor de emotividad, sacralidad y espiritualidad en la realización del culto como proceso ritual es el *paso al altar*. Constituye lo que Turner (1988) denominaría la *fase liminal* del culto en sí. Es el momento en el que el *mensaje de restauración* que propugna el Movimiento cobra sentido y, en efecto, los sujetos son *liberados, renovados, salvados o consagrados*. Concretamente, es un momento de *adoración, oración, cántico* o los tres fenómenos en simultáneo, que tiene la particular diferencia que se da *a los pies del altar*. Es decir, el asistente al culto, sea miembro bautizado o solo visitante, tiene, en esos minutos, la posibilidad de quebrar la barrera simbólica que lo separa del *lugar más santo* y permanecer a los pies de este, en humillación, en negación del yo, esperando lo sobrenatural. Concretamente, resultaría imposible comprobar que tales fenómenos extrasensoriales, en efecto, se producen. Sin embargo, los rostros de éxtasis, paz y liberación sí son reales. En ese sentido, el ritual del *paso al altar* evidencia la condición de los cultos y, por tanto de la iglesia misma, como una *comunidad terapéutica*.

En conclusión, a la pregunta por la naturaleza del Movimiento Misionero Mundial y su vínculo con la ritualidad, puede afirmarse que la sofisticación organizacional de la congregación y el compromiso doctrinal, ético y económico de los fieles confluyen para que, en cada acción ritual, la emotividad humana se exalte y se concreten experiencias que son significadas por los fieles como extrasensoriales. Por otro lado, a la pregunta sobre si estas manifestaciones rituales pueden explicar la expansión y consolidación de este grupo religioso, la respuesta sería muy difícil de concretarse. Lo que sí se puede afirmar, con mayores posibilidades de certidumbre, es que el ritual es el *espacio-tiempo* en el que los factores que consolidan a esta congregación se *realizan, se materializan*. Es así que el sistema de creencias y valores, esencia de la doctrina de la congregación, es fácilmente observable en ritos como la *alabanza, la oración, las marchas o el paso al altar*. Del mismo modo, la rigurosidad ética y el compromiso económico se hacen claramente notorios en los ritos que suponen contribuciones materiales. Por su parte, la convicción sobre lo sobrenatural (bautismo en el espíritu, por ejemplo) y la práctica constante de la emotividad son evidenciables en prácticamente todos los rituales institucionalizados en los cultos.

Justamente, estos factores externos que son notorios en los rituales, y no los rituales en sí, son los que podrían explicar el crecimiento demográfico y el posicionamiento de esta congregación en el *complejo mundo evangélico*. Se debe, en ese sentido, a la conjunción entre una estrategia corporativa sólida, un compromiso eclesial

inusitado de los fieles, una propensión a la donación económica en ellos y una constante búsqueda de lo extrasensorial manifestado en lo emotivo, el hecho de que esta congregación siga creciendo. Se crece, en términos sencillos, porque hay inversión e identificación. Por factores materiales y espirituales. Por dimensiones terrenales y sacralizadas. En pocas palabras, por una convergencia entre acciones de Cristo y estrategias que son más bien propias *del mundo*.

BIBLIOGRAFÍA

BASTIAN, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

BARRERA, Dario Paulo (2010). *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'água.

BARRERA, Dario Paulo (2013). "Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Cultural Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church God is Love". En: *The Diaspora of Brazilian Religions*. Amsterdam: Ed. Brill.

BERNARD, Russel (1995). *Métodos de investigación en antropología: abordajes cualitativos y cuantitativos* (2da ed.). Londres: Altamira Press.

BRODWIN, Paul (2003). "Pentecostalism in translation: Religion and the production of community in the Haitian diaspora". En: *American Ethnologist*. Vol. 30.

BOURDIEU, Pierre (1997). "Espacio social y espacio simbólico". En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2009). "Génesis y estructura del campo religioso". En: *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

CHAVARRÍA, Álvaro (1995). *Movimiento Misionero Mundial en Costa Rica y Panamá*. San José: Prolades Ed.

DURKHEIM, Emile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.

- DURKHEIM, Emile (2000). *Las reglas del método sociológico*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama / Punto Omega.
- ESPINAR, Ángel (2004). "Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal. En: *Para entender la religión en el Perú, 2003*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- GEERTZ, Clifford (1988). "La religión como sistema cultural". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GUBER, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- HERNÁNDEZ, Harold (1994). *La iglesia Dios es Amor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HERNÁNDEZ, Harold (2006). "La religión en la sociedad peruana contemporánea". En: Toche, Eduardo (comp.) *Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional*. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- HUFF Jr., James (2014). "Pentecostalized Development and Novel Social Imaginaries in Rural El Salvador". En: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Vol.19. N°1
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007). *Censo de Población y Vivienda 2007*. Tomado del portal oficial del INEI. Disponible en: <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#>
- KLING, Leonie-Viktoria (2015). *Discursos oficiales sobre las relaciones y roles de género de la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial y percepciones y prácticas de género de sus devotos en Santa Ana, Chanchamayo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

KRAY, Christine (2002). "The Pentecostal re-Formation of Self: Opting for Orthodoxy in Yucatan". En: *American Anthropological Association. Ethos*. Vol.31

Latinobarómetro (2013). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago: Banco de Datos en Línea de Latinobarometro.org. Disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore.jsp?evYEAR=2014&evMONTH=4>

LEACH, Edmund (1975). *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.

MALINOWSKI, Bronislaw (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

MARZAL, Manuel (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.

MARZAL, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MARZAL, Manuel (2000). "Categorías y números de la religión en el Perú hoy". En: *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MARZAL, Manuel (2004). "Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina". En: *Para entender la religión en el Perú, 2003*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MARZAL, Manuel (1995). "Religión y sociedad en el siglo XXI". En: *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Ministerio de Justicia (2016). *Registro Nacional de Entidades y Confesiones Religiosas*. Disponible en: <https://www.minjus.gob.pe/registro-nacional-de-confesiones-y-entidades-religiosas/>

Movimiento Misionero Mundial (1993). *Constitución y reglamento del Movimiento Misionero Mundial*. Lima: Ediciones Altamira.

Movimiento Misionero Mundial (2013). "Historia oficial del MMM". Sitio web oficial de la congregación en Holanda. Disponible en:
http://www.mmmholanda.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79&Itemid=475

Movimiento Misionero Mundial (2015). "La Obra en el Perú". Sitio web oficial de la congregación en el Perú. Disponible en: <http://www.mmmperu.org/vision-panoramica/>

Movimiento Misionero Mundial (2017). *Impacto Evangelístico: Revista oficial del Movimiento Misionero Mundial*. Disponible en:
<http://impactoevangelistico.net/revista/702/702.pdf>

ORTIZ, Luis M. (1980). *Instrucciones bíblicas para los recién convertidos*. Lima: Ediciones Altamira.

PALENCIA, Andrés (2004). "Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana Aposento Alto. En: *Para entender la religión en el Perú, 2003*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

POUTIGNAT, Phillip; STREIFF-FENART, Jocelyn (1995). "El problema de la etnicidad: cuestiones claves". En: *Théories de l'ethnicité*. Trad. de Giménez, Gilberto. Cap. VI.

RAPPAPORT, Roy (2001). "El ritual y sus formas". En: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

RENOLD, Juan Mauricio (2011). *Antropología del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

TURNER, Victor (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Ediciones Taurus.

VAN GENNEP, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

WEBER, Max (1978). "Contribución a la sociología de las religiones mundiales". En: *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.

WEBER, Max (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

ANEXOS

Anexo 1. Fotografías tomadas el 27/11/2016, durante la Convención Nacional “Ten fe en Jesús”, organizada por el Movimiento Misionero Mundial y celebrada en el estadio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos



a. El estadio empieza a llenarse desde las 9:00am. Se distinguen claramente dos espacios no solo físicos, sino simbólicos: las tribunas para los fieles y el gramado para los pastores y sus familias.



b. Antes del mediodía, las tribunas ya lucían abarrotadas por los fieles. Los pastores y presbíteros de todo el país, por su parte, tomaban sus lugares en las sillas ubicadas en el césped del estadio.



c. *Organización compleja*. En la parte inferior, se aprecia la zona destinada a los pastores y sus familiares. Hacia el fondo, se aprecia una de las tres pantallas gigantes donde se proyectaba la presentación. Detrás de esta, el escenario principal, exclusivo para los *oficiales* internacionales de la congregación.



d. Lleno total. Más de 50 mil fieles se reunieron en el recinto durante cada una de las cinco jornadas que duró la Convención.



e. Un globo gigantesco recuerda en todo momento la filiación institucional entre el Movimiento Misionero Mundial y la red de comunicaciones Bethel Televisión, quien, además, transmitió en vivo la Convención.



f. *Música de adoración*. Como se muestra, los brazos en alto, con las manos extendidas como esperando recibir algo desde arriba, son un signo identificable de este tipo de música ritual.



g. *La oración se hace con contrición.* Como sustenta el presente estudio, este imperativo doctrinal es significado por los fieles como *quebrantamiento o humillación ante el Señor* y expresado tanto gestual como corporalmente.



h. *Oraciones colectivas*. Si bien se trata de una plegaria grupal, en el fondo, consiste en una experiencia individualizada, emotiva y contrita.

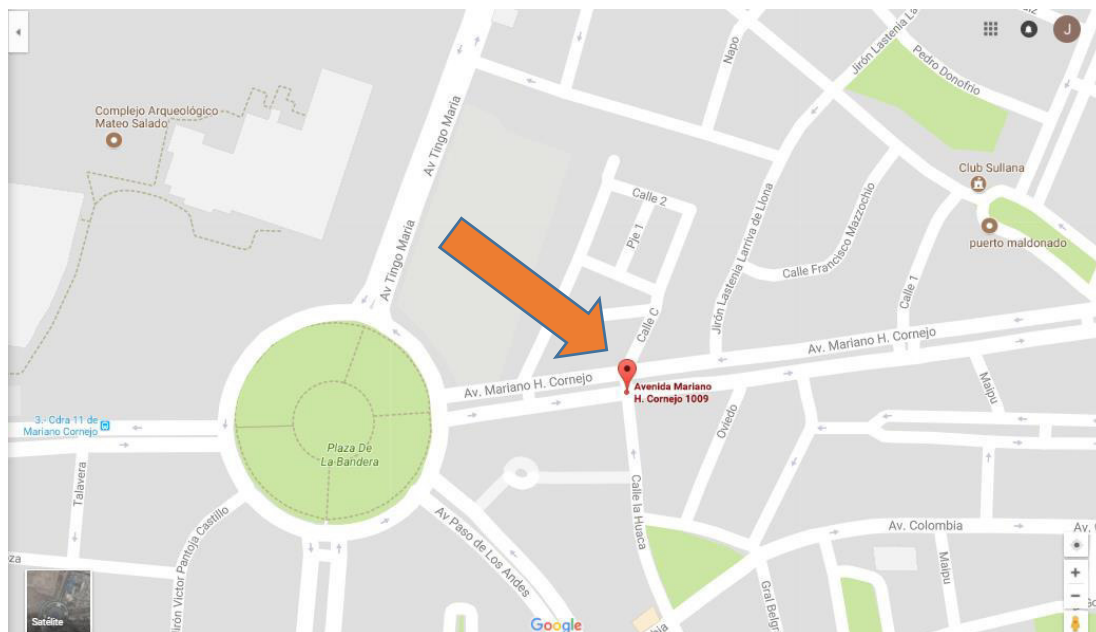


i. *La invitación al altar*. En este tipo de oración ritual, central en todas las celebraciones culturales, la contrición y el llanto no distingue sexos.



j. El *paso al altar*. Los fieles acuden en masa hacia el césped del estadio para aproximarse a lo sagrado, pues, como sostienen, “Dios está en el altar”.

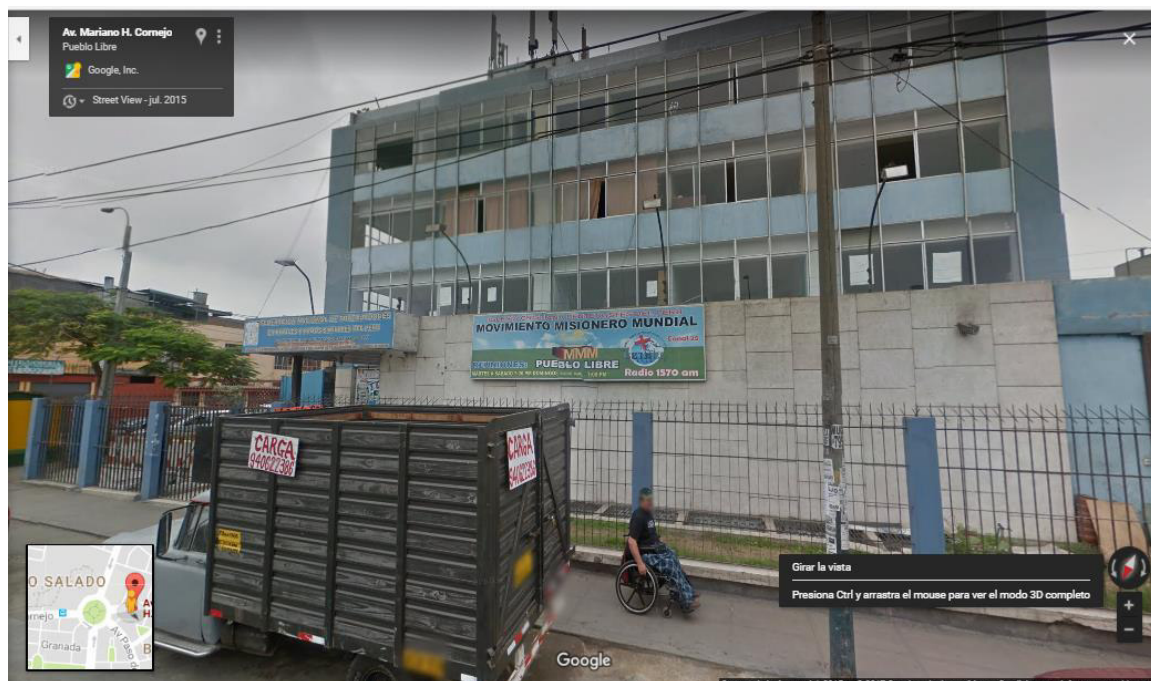
Anexo 2: Fotografías del templo central de Pueblo Libre, tomadas entre los meses de octubre 2016 y abril 2017, durante el trabajo etnográfico. Además, se incluyen dos imágenes satelitales obtenidas vía Google Maps.



a. *Plano de ubicación:* Sede del templo central del Movimiento Misionero Mundial en Pueblo Libre, ubicado en la av. Mariano Cornejo 1009, a uno cien metros de la Plaza de la Bandera y, por tanto, en el límite entre los distritos de Pueblo Libre y Breña.



b. *La iglesia*: Fachada del templo central. Destacan el color celeste del pequeño edificio y su apariencia un tanto antigua. No es de grandes dimensiones, pero reúne, además del templo, aulas para niños y salones amplios usados para el Seminario.



c. y d. *El templo visto desde el frontis*: Como puede notarse en la imagen ampliada, aún la fachada es compartida por el letrero de la congregación (a la derecha) y el antiguo cartel del sindicato de trabajadores hoteleros (a la izquierda), que operaba hasta la década del 90 en el inmueble.

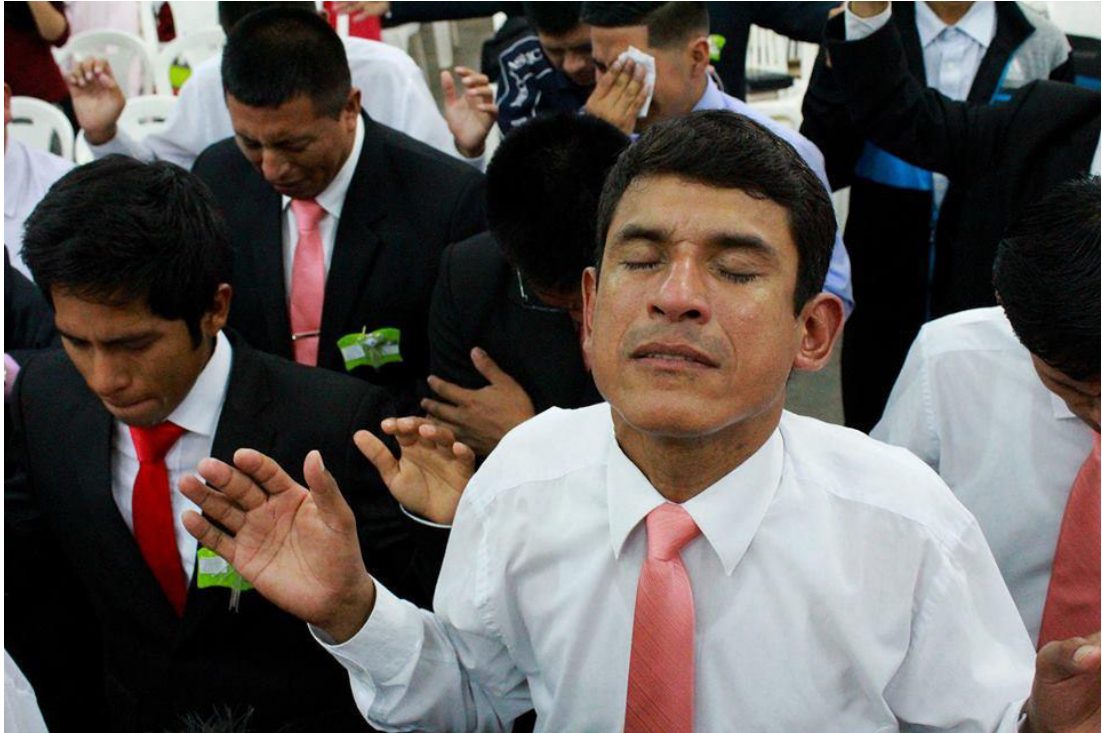




e. *El templo visto desde adentro:* Nótese la separación de espacios físicos como reproducción de espacios simbólicos. Ello se evidencia en el “altar”, reservado al pastor, y el lugar destinado a los fieles. Nótese también la separación entre sillas para hombres y sillas para mujeres.



f. *Tiempos de oración*: Durante al menos treinta minutos, en los cultos nocturnos, los hermanos se dedican a orar, de rodillas y sollozando. Algunos oran, otros cantan y ciertas personas únicamente rompen en llanto.



g. *La oración individual*. Cada quien, por cuenta propia, dedica una oración “con contrición” por motivos diversos. Nótese la posición de las manos, el rostro compungido y la actitud contemplativa, rasgos fundamentales de esta oración ritual.



h. *En el altar*. Tras ser invitados por el pastor, los fieles se aglomeran a los pies del altar para orar, adorar, exclamar, sollozar y, ante todo, experimentar sensaciones atribuidas a lo sobrenatural. Los fieles las denominan como *bautismo en el espíritu*.



i. y j. *Los billetes de la marcha del dólar*: Impresiones en papel bond, del tamaño de un billete común, con el logotipo de la cadena Bethel Comunicaciones, el valor de la contribución y la frase que liga al hermano aportante con la congregación. Son vendidos al precio de un dólar en soles y depositados en el ánfora situada a los pies del altar, durante la *Marcha del dólar*. Nótese que están rotulados con un código que permite su contabilidad.





k. *La contrición, al margen del motivo:* El pastor, a quien llamamos “Marcos”, orar por el cumpleaños de uno de los hermanos. Aparentemente, se trata de una oración rutinaria. No obstante, la contrición, expresada en el rostro compungido de ambos, es evidente.



l., m. y n. *El cambio de mando*: El oficial nacional, a quien llamamos “Fernando”, de terno gris y al centro, anuncia la designación del pastor “Marcos”, a su izquierda, como nuevo presbítero de Pueblo Libre, en reemplazo del pastor “Willy”, a su derecha. Cabe precisar que este anuncio se realizó luego de un culto donde todos los rituales estuvieron orientados a preparar a los fieles para dicho acontecimiento. Desafortunadamente, la celebración nocturna, la distancia y el móvil utilizado no permiten la nitidez de la imagen.



o. *Logística y participación política*: En las semanas previas a la marcha “Con mis hijos no te metas”, se repartieron 50 volantes a cada uno de los cerca de 200 asistentes al culto, incluyéndome. No repartí ninguno.



p. *Inversión significativa:* Valla publicitaria contratada por el Movimiento Misionero Mundial como medio para difundir la marcha “Con mis hijos no te metas”. Este panel se encontró situado durante un mes en la av. Universitaria, frente a la Universidad Católica.



q. *Pueblo Libre en la marcha*: Durante la manifestación religioso-política, distintos hermanos del templo central de Pueblo Libre se movilizaron. Nótese, hacia el lado derecho, en camisa blanca, al entonces presbítero, pastor a quien hemos denominado “Willy” a lo largo de esta etnografía.

Anexo 3: Instrumentos de investigación utilizados durante el trabajo etnográfico

Guía de registro etnográfico para la observación participante

Movimiento Misionero Mundial – Templo de Pueblo Libre

1. Datos generales:

1.1 Número de visita:

1.2 Fecha de visita:

1.3 Horas:

1.4 Tipo de culto:

2. Desarrollo de la sesión:

2.1 Estructura del culto

2.2 Duración

2.3 Descripción general del mismo

3. Rituales practicados

3.1 Ritos de bienvenida

3.2 La música ritual

3.2.1 Alabanzas

3.2.2 Adoración

3.3 Las oraciones

3.3.1 Oraciones individuales

3.3.2 Oraciones colectivas

3.3.3 Tiempos de oración

3.4 La lectura de la Palabra

3.5 La invitación al altar

3.6 El recojo de ofrendas

3.7 Las marchas

3.7.1 La marcha del dólar

3.7.2 La marcha pro-terreno

3.8 Los ritos de despedida

4. La prédica

4.1 Contenido general de la prédica

4.2 Ejes temáticos

4.3 Referencias de las Escrituras

4.4 Aplicaciones a la vida cotidiana

Guía de preguntas de entrevista semi-estructurada

Para el pastor o los pastores de la congregación:

Sobre la congregación en general

- 1) ¿Qué es el Movimiento Misionero Mundial?
- 2) ¿Desde cuándo existen como congregación? ¿Cómo surgieron?
- 3) ¿Cómo se organiza la iglesia en general? ¿Quiénes son sus autoridades?
- 4) ¿Pertenecen a alguna red internacional de congregaciones o son una iglesia independiente?
- 5) ¿Aproximadamente cuántos templos reúne la iglesia? ¿Cómo se distribuyen?
- 6) ¿A qué cree que se deba el crecimiento del Movimiento?
- 7) ¿Considera que usted como pastor ha contribuido a ese crecimiento?
- 8) ¿Cómo alguien se convierte en pastor? ¿Existe algún instituto de formación?
- 9) ¿Cuáles son las funciones y la misión de un pastor del MMM? ¿Es feliz con su labor?

Sobre el templo de Pueblo Libre

- 1) ¿Desde cuándo existe este templo en la avenida Mariano Cornejo?
- 2) ¿Cuántas personas en promedio asisten a su iglesia?
- 3) ¿Existe un registro de miembros “oficiales” del templo? ¿Cuántos son aproximadamente?
- 4) ¿Cómo se organiza este templo? ¿Además de usted existen otras autoridades?
- 5) ¿Cómo subsiste el templo? ¿Solo del apoyo de los *hermanos*?
- 6) ¿Desde que asumió su función como pastor ha podido notar un crecimiento en el número de hermanos?
- 7) ¿Qué medios emplean para llegar a personas ajenas al Movimiento?
- 8) ¿Qué debe hacer una persona para hacerse miembro del Movimiento?

Sobre el cuerpo de doctrina

- 1) ¿En qué cree un miembro del Movimiento Misionero Mundial?
- 2) ¿Cuáles son las bases de su doctrina?
- 3) ¿Se consideran como *cristianos*, *evangélicos* o *pentecostales*? ¿Por qué?
- 4) ¿A qué otras iglesias podrían reconocer como sus *hermanos*?
- 5) ¿Qué se entiende por “bautismo en el Espíritu”?
- 6) ¿Qué significa *estar en el mundo* o *ser del mundo*? ¿Es posible que un cristiano pueda *estar en el mundo*?
- 7) Para la opinión de usted, ¿yo, que solo los visito, *estoy en el mundo*? ¿Cuándo dejaría de estarlo?

Sobre la ritualidad

- 1) ¿Qué significa *pasar al altar*? ¿Por qué se realiza en todos los cultos? ¿Por qué hay hermanos que pasan todos los cultos al altar?
- 2) Durante el tiempo que he venido asistiendo a la iglesia, he notado cierta forma de orar. ¿Es necesario orar con tristeza e incluso lágrimas? ¿Por qué?
- 3) ¿Cuál es la diferencia entre música de *alabanza* y música de *adoración*?
- 4) ¿Por qué no se puede ingresar al templo cuando se está leyendo la palabra?
- 5) ¿Qué significa la *marcha del dólar*? ¿Por qué se realiza? ¿Por qué, si solo es una contribución económica debe realizarse estrictamente de ese modo?

Anexo 4: Modelo de nota de campo

NOTA DE CAMPO N°17 – 2017

**DOMINGO 5 DE FEBRERO DE 2017 –
11:30-14:00 HORAS.**

**LUGAR: MOVIMIENTO MISIONERO
MUNDIAL – SEDE PUEBLO LIBRE**

1. APUNTES GENERALES:

Esta mañana fue significativamente distinta a las anteriores. Al llegar al templo, fui recibido, como sucede habitualmente, por el hermano Guillermo Alcca, ujier de la iglesia. Pese a ser menos del mediodía, el templo lucía lleno en un 90%. Por ello, y como el hermano ya me identificaba, luego de saludarme muy cordialmente, me invitó a ubicarme en la segunda fila del lado de los varones, donde suelen sentarse los hermanos de la directiva o los más entusiastas con la reunión. Por primera vez, en estos meses, me sentí parte del grupo y, además, pude observar las expresiones faciales y corporales de los miembros que suelen ser, justamente, más expresivos. El estar en las primeras filas, asimismo, me impulsaba a participar más de los rituales, a levantar las manos junto con los demás, a ponerme de rodillas en las ocasiones en que lo hacían los demás. No podía sentarme adelante y no realizar las mismas acciones que los otros hermanos. Creo que ha sido la primera vez en que mis observaciones fueron realmente participativas.

2. RITUALES:

En la sesión de hoy, se pudo identificar seis rituales claramente distintos.

2.1 Las canciones

Se sigue haciendo visible la distinción entre dos tipos de canciones: las de **alabanza** y las de **adoración**.

- En cuanto a las canciones de alabanza, pude observar que son de ritmo festivo, son interpretadas con acompañamiento de palmas, emplean instrumentos como un órgano electrónico, una pequeña batería, un bombo, una tumba, un güiro y algunas panderetas. Los fieles vociferan la letra de las canciones con rostros generalmente alegres, entusiastas. Aparentemente, les

resulta una experiencia divertida, más festiva que ceremonial.

- En cuanto a las canciones de adoración, es evidente que corresponden a otro fin y, por tanto, a un ritual de naturaleza distinta. Son de ritmo lento y solo acompañadas por instrumentos como el órgano y eventualmente batería. Se prescinde de casi toda la percusión. En cuanto a los fieles, ellos interpretan las canciones con las manos en alto. No se aplaude. La voz es quejumbrosa, contraen los rostros, algunos lloran. Además de la letra de la canción, se escuchan quejidos. Algunos, inclusive, tiemblan. Es una experiencia colectiva difícil de explicar.

2.2 Las oraciones

Contrariamente a lo que pensaba al principio, podría decir que las oraciones son, antes que un rito colectivo, una suma de rituales individuales. En la mayoría de los casos (aún no tengo completamente claro en cuáles sí y en cuáles no), las oraciones son acompañadas con música de fondo, interpretada por el órgano electrónico. El objetivo de esta música es, según entiendo, sensibilizar más a los fieles para la oración. No constituye un rezo colectivo. Por el contrario, cada fiel interpreta su propia oración. Solo se deja oír la voz del pastor, quien alienta a los fieles con frases como “pídele al Señor y él te lo dará”, “deja tus cargas en él”, “él te está escuchando, él está aquí”, “siente su presencia en este momento”, etc.

En cuanto al lenguaje corporal, algunos oran de pie, con la mano derecha o ambas en alto, con la palma de la mano extendida, como recibiendo algo que proviene de arriba. Otros oran de rodillas, dando la espalda al altar, con los brazos apoyados sobre sus sillas de plástico. Muchos lloran, contraen el rostro, algunos repiten incesantemente la misma frase, como “gloria, gloria, gloria, gloria, gloria al Señor”. Otros vociferan frases como “¡Tú eres el señor!”, “Tú eres el único que cambia vidas” o “¡señor, manifiéstate entre nosotros!”. Algunas, generalmente mujeres, sacuden el cuerpo, a manera de temblor o escalofrío. Algunos sacuden la cabeza con ligera violencia. En general,

más que una práctica conjunta resulta, como mencioné, una suma de experiencias individuales.

2.3 La invitación al altar

Es, acaso, el momento central de la reunión. Se produce al finalizar la prédica, inmediatamente después de esta y antes del recojo de las ofrendas. Consiste en un llamado a los fieles a “pasar al altar”. Literalmente, no suben al altar, sino que se quedan a los pies de este, en grupo, con los ojos cerrados, los brazos extendidos y, muchos de ellos, con los ojos lacrimosos. Este ritual dura entre 10 y 20 minutos. En él, el pastor dirige una oración con tono quejumbroso, en la que pide “por la liberación o la consagración” de las vidas de los fieles. El propósito del rito es pedir perdón a Dios “por las cosas que Dios sabe que has hecho”.

Constituye el momento más intenso y solemne de la reunión. Es acompañado de música lenta, tocada por el órgano. No es un rezo colectivo. Cada quien eleva un pedido por sus propias razones, mientras el pastor vocifera un pedido general. La transcripción de dicha oración es la que sigue.

“Hoy tú le puedes pedir a Dios por todo lo malo que has hecho. Solo tú sabes hasta dónde has descendido. Solo tú sabes las veces que has pecado. Seguro todavía tienes deseos de hacer lo malo. Todavía hay pecado en tu corazón y en tu mente. ¿Por qué hacer lo malo? No lo hagas. Pídele perdón al señor, porque después de hacer lo malo uno se siente en desgracia. Por eso pídele al señor. Dile que quieres confesar tu pecado. Si tú confiesas tu pecado, él es fiel y justo para perdonar tu pecado y librarte de toda maldad. No es el hombre, no es el pastor el que te perdona. Por más que hayas hecho cosas malas, él conoce toda tu maldad, él conoce todos tus pensamientos. ¡Vuélvete a Jehová! Quizá lo que hiciste no te lo ha perdonado tu esposa, no te lo ha perdonado el esposo, no te lo han perdonado ni los hijos. Pero hoy está Dios con toda su misericordia. Él está aquí, él te espera. Aunque hayas hecho lo peor y el diablo te diga que para eso no hay perdón, Dios te dice que te ama y te perdona. Él está aquí

con los brazos extendidos. ¡Él te ama! ¡Él te ama! No te ahogues en un vaso de agua. Ven a él. Él está aquí. En él hay vida y esperanza. Cuéntale lo malo que hiciste. Lo hiciste porque no conocías la palabra. Pero ahora la conoces y la mayor palabra es esa que dice que él te ama y que él te perdona. Te has equivocado como se equivocó el rey David. Pero él al escuchar la palabra confesó su pecado. Él se arrepintió y eso tú también debes hacer. En esta tarde, tú que estás aquí en el altar, dile “perdóname, yo sé que he pecado, yo sé que sigo pecando, yo no puedo ir al culto todos los días, yo soy un hombre ocupado, tengo mucho dinero pero de qué me sirve sino te tengo a ti”. Dile que quieres volver a ver a tu esposo que se fue. Dile que quieres volver a ver a tu esposa que se fue. Dile que quieres volver a ver tus hijos. Dile que quieres recuperar a tu familia. Haz un compromiso con Dios. Dile que quieres ser libre. Alza tus manos al cielo. Hoy es el punto de inicio de una nueva vida. Aquí está Dios, dile que te perdone, dile que te ayude. Dile al señor “aquí estoy”. Recibe el espíritu de Dios. Siéntelo en tu cuerpo. Siéntelo en tu corazón. Si sientes que algo pasa por tu cuerpo en este momento, es el espíritu de Dios que quema en tu vida y está limpiando tu alma. ¡Recíbelo! ... Denle las gracias a Dios porque te ha limpiado, te ha salvado, te ha sanado. Ya no eres el mismo, ya te ha librado, tu pecado ha sido perdonado. Nunca dejes de alabar a Dios”

Mientras el pastor vociferaba, con tono quejumbroso, estas palabras, los fieles realizaban sus pedidos individuales, llorando, estiraban los brazos, algunos temblaban, daban saltos. Durante esos minutos, cerca del 80% de los fieles, es decir, más de 150 personas se agruparon en un espacio pequeño, que separa las sillas del altar, para realizar esta oración. Una oración que se realiza en todos los cultos, en las mañanas y en las noches, pero que no por ello deja de ser fundamental en la experiencia religiosa de cada uno. Muchos de ellos son las mismas personas que “pasan al altar” siempre, pero no por ello, deja de resultarles especial.

2.4 El recojo de ofrendas

El pastor Enrique invitó a los fieles a pasar a sus asientos y se interpretó una canción de alabanza titulada “Como el ciervo brama”

*Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas,
así clama por ti, oh Dios, el alma mía.
Mi alma tiene sed del Dios vivo.
Así clama por ti, oh Dios, el alma mía.*

Luego de repetir unas cinco o seis veces esta breve canción, con un tono muy festivo y alegre, aplausos y pequeños saltos, se pidió a los hermanos que ofrenden con gozo de lo mucho que Dios les ha bendecido en estos días. Se recordó a los hermanos que la obra implica gastos, pues hay que pagar locales, hay que costear el seminario, y que con las ofrendas y diezmos se asumen esos gastos.

Con mucha alegría, se recordó que “estamos en victoria” y por eso “ofrendamos en victoria” también. Se realizó una breve oración. Luego, dos hermanos y dos hermanas comenzaron a hacer circular los sacos de tela color granate, donde las personas dejaban monedas o billetes como ofrenda, o sobres blancos cerrados que contienen los diezmos. Mientras hacían esto, a viva voz, los fieles cantaban lo siguiente.

*Yo me alegré con los que me decían
A la casa de Jehová iremos.
Allí estaré, allí estaré, allí estaré
A la casa de Jehová iremos.*

*Mirad cuán bueno y cuán delicioso
Es habitar los hermanos juntos
Allí estaré, allí estaré, allí estaré, allí
A la casa de Jehová iremos.*

2.5 La marcha pro terreno

Luego de aportar las ofrendas y diezmos, se pidió a los hermanos que no salgan del templo todavía hasta que se haya celebrado la oración de despedida. Se indicó que hoy era la **Marcha pro terreno**

y que, como se había acordado, muchos hermanos se habían comprometido a contribuir con una cantidad fija. Se indicó que, gracias a esta marcha, podremos reunir dinero para adquirir el terreno del óvalo de la avenida Brasil. Que ello sería de gran bendición para la obra y que, gracias a su apoyo, Dios iba a proveer.

La dinámica del ritual fue la siguiente. Primero, las mujeres comenzaron a marchar hacia los pies del altar, donde estaba ubicada un ánfora con el logo de Radio Bethel y el Movimiento Misionero Mundial. En esta dejaban un billete de 10, 20 o 50 soles, mientras cantaban una canción de alabanza. Luego siguieron los varones, que repitieron el procedimiento, con alegría y aplausos. Entre hombres y mujeres, alrededor de 50 personas se acercaron a participar de la **Marcha pro terreno** con billetes de 10 soles como mínimo. La canción que se interpretó, coincidentemente, era la siguiente.

*Oye Moisés, dile a mi pueblo que marche,
que marche
Que marche, que marche y que no se detenga
Que como estuve con Moisés así estaré contigo.
Adelante pueblo mío, no se detenga
Adelante pueblo mío, no te detenga.*

2.6 El saludo y despedida

A diferencia de jornadas anteriores, esta vez pude notar, por encontrarme en las primeras filas de asientos, que el saludo y despedida oficiales consisten en un **abrazo** y las palabras “Dios te bendiga”. No se suele emplear “buenas tardes” o “buenos días”. El saludo consiste, en ese sentido, en un deseo de bendición.

Observación: En esta ocasión, la prédica estuvo a cargo del reverendo Alfredo Chamorro, pastor invitado de otro templo de la congregación. La razón fue que el reverendo Wilman Ludeña, presbítero de Pueblo Libre, se encontraba en una misión en Panamá.